

مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الشرقية
فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة
تصدرها جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية



رئيس التحرير

أ.د/ محمد جلاء إدريس



مجلة



الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد 55

يوليو ٢٠١٥

الجزء الأول

أسستها أ.د/ زاكية محمد رشدي

وصدر العدد الأول منها عام ١٩٨٣



هيئة التحرير

الاشتراكات السنوية

* بالنسبة للمؤسسات بالداخل   ٣٠ جم (ثلاثون جنيهًا مصريًا)

* بالنسبة للمؤسسات بالخارج   ٣٠ $ (ثلاثون دولاراً أمريكياً)

* بالنسبة للأفراد بالداخل   ٢٠ جم (عشرون جنيهًا مصريًا)

* بالنسبة للأفراد بالخارج   ٢٠$ (عشرون دولاراً أمريكياً)

عنوان المراسلات :

مركز الدراسات الشرقية

١ ش الشهيد عبد الهادى صلاح أمام مديرية أمن الجيزة – الجيزة

ت/ف : ٣٧٤٩١٥٣١

الفهرس

افتتاحية العدد

عزيزى القارئ

هذا هو العدد الخامس والخمسون من مجلة الدراسات الشرقية ، يصدر متضمنًا مجموعة متنوعة من البحوث الجديدة والجادة ، فى فروع عدة من الدراسات الشرقية فى الجزء الأول ، ومجموعة من أبحاث مؤتمر الرجل فى الحضارات والآداب الشرقية فى الجزء الثانى .

وكما عودنا الأستاذ الدكتور / جمال محمود عيسى ، بإسهاماته القيمة فى مجال الأدب العربى ، نجد دراسة بعنوان : صورة المتنبي من خلال شعره " قراءة ثانية " .

وتواصل الأستاذة الدكتورة / سوزان السعيد يوسف بحوثها المتميزة فى مجال الحضارات وتقدم لنا دراسة جادة بعنوان : سحر الأرقام والأسماء فى حضارات الشرق الأدنى القديم (مصر - بابل - العبريين) .

وفى مجال الدراسات اللغوية ، يقدم لنا الدكتور / صبحى عبد الجواد الفقى دراسة بعنوان : الفروق اللغوية بين الناس والإنسان فى القرآن الكريم .

وتأتى دراسة الدكتورة / أمانى كمال غريب فى مجال الدراسات الإسلامية وموضوعها : عَضلُ الأولياء وحق النساء في الزواج .

وقد كان للدراسات الأدبية نصيب الأسد من موضوعات هذا العدد ، حيث أسهم فيها باحثون من الدول العربية الشقيقة ، حيث جاءت دراسة الدكتور / محمد بن يحيى أبو ملحة من المملكة العربية السعودية وعنوانها : الحداثة وسؤال التراث في نماذج من الرواية السعودية ، كما جاءت دراسة الدكتور / زهير حسن العمري من المملكة العربية السعودية أيضًا وعنوانها : صور التناص في روايات يوسف المحيميد .

أما دراسة الدكتور / إبراهيم أبو طالب من اليمن الشقيق ، فموضوعها : تقنيات الشكل الروائي في رواية (إنه البحر) للروائي اليمني صالح باعامر ، وكذلك دراسة الدكتور / ألطاف الشامى من اليمن الشقيق أيضًا وموضوعها : العلاقات الحجاجية فى شعر البردوني .

وفى مجال الدراسات التاريخية تأتى دراسة الدكتورة / أمانى جعفر الغازي وعنوانها : السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه ، وموقفه من حجاب المرأة (دراسة تاريخية تحليلية) .

ولم تغب الدراسات الفارسية عن الساحة ، حيث قدمت لنا الدكتورة / سميحة محمد زين العابدين دراسة بعنوان : الشعر التعليمى عند " ناصح قمشه اى " دراسة موضوعية فنية .

وقد جاءت دراسة الأستاذ / أحمد يوسف قشطة فى مجال الأدب العبرى ، وعنوانها : تحريف المجاز في ترجمة معانى سبع آيات قرآنية إلى العبرية عند أهارون بن شيمش وأوري روبين .

وهكذا اقتحمت مقالات هذا العدد مجالات الأدب واللغة والدراسات الإسلامية والتاريخ والفارسية والعبرية ، لتثبت للقارئ العزيز شمولية مجلة الدراسات الشرقية لفروع التخصص المختلفة .

ونسأل الله تعالى التوفيق لكل من أسهم فى هذا العدد ، والله من وراء القصد .

رئيس التحرير

أ.د. محمد جلاء إدريس

صورة المتنبي من خلال شعره
قراءة ثانية

أ.د.جمال محمود عيسى[*]

توطئة :

أبو الطيب المتنبي جادت قريحته بتقديم صورته في أمثل تصوير حيث قال [١] :

ودع كل صوت غير صوتي فإنني * أنا الصائح المحكي والآخر الصدى

وأول ما يطالعنا من ملامح صورة المتنبي النفسية هي الاعتداد بالنفس وقوة الذات، يقول د.محمد زغلول سلام:"كان فيما يبدو خلقة فيه ، عززه موهبته الشعرية، وذكاء ودهاء ربما صرفه إلى غير الخير أو للعبث بعقول الناس والسخرية منهم "[٢].

يضاف إلى الاعتداد بالنفس، الكبرياء والهمة العالية وقد جاءته من شعور بالتفوق وإحساس بالتفرد ، يقول ابن فورجة : " كان المتنبي داهية ، مر النفس ، شجاعا، عارفا بأخلاق الملوك ، وكان يحمل بين جنبيه همة عالية جاءته من طبعه وحساسيته وشعوره بالتفوق يدفعه إلى التعالي والتعالي حتى على نفسه "[٣]

كما يتسم بالذكاء الخارق ، وقد تمثل في قوة الحافظة شهد له بذلك مؤرخو سيرته كالبديعي والأصبهاني وغيرهما .

وكان طلعة منذ نعومة أظفاره حافظا لأشعار العرب وأضاف البديعي أنه :

---

* - الأستاذ بجامعتى طنطا والملك خالد بأبها.

كان جادا ، حرا ، لا يميل إلى اللهو ، عزوفا عن النساء وشرب الخمر والسماع، حكى على بن حمزة البصري، قال: " بلوت من أبي الطيب ثلاث خصال محمودة أنه ما كذب ولا زنى ولا لاط" . وقد شكلت هذه الجزئيات معالم الصورة المثالية للمتنبي صاحب الذات الشاعرة ، والنفس المتعالية والتي بإزائها تتضاءل الشخوص وتتصاغر ، وهو يسمو فلا يجد من يدانيه مكانة أو يساويه قدرا . ويضيف البديعي قائلا : " وقد اتضحت معالم الصورة المثالية لشخصية المتنبي صاحب الذات الشاعرة حيث دخل على سيف الدولة الحمداني مادحا للمرة الأولى فاشترط عليه ألا ينشد إلا قاعدا وعلى الوحدة فاستجهلوه ، فلما سمع سيف الدولة شعره حكم له بالفضل وعد ما طلبه استحقاقا"(٤).

وسوف نتعقب صورة المتنبي من خلال أشعاره ورحلاته ، فقد عرف عنه أنه كان جوالا يجوب البلاد ، ويذرع الأرض شمالا وجنوبا وشرقا وغربا بهمة عالية. وسوف نتعقب المراحل الحياتية والرحلات التي قطعها ونستخرج أهم خصائصها الفنية وأهم القصائد التي قالها في كل مرحلة حتى تتضح لنا الصورة المثال للرجل وأولى هذه الرحلات :

١- الطفولة بالكوفة :

ولد المتنبي طفلا ذكيا موهوبا ، وقد عرف فيه والده هذه الموهبة ، فلم يرد أن تظل مدفونة ، بل أراد أن يمهد لها الطريق كي تنمو ، ولم يدخر وسعا في أن يوفر لابنه العلم والمعرفة وأن يمهد له الصقل والفصاحة، فبعث به إلى البادية وفيها تخرج لسنا فصيحا .

وإلى جانب هذا التلقين وتلك التربية البدوية ، اكتسب علما من كتاتيب الكوفة ولدى مجالس علمائها بالمساجد ، يقول الثعالبي : "سافر أبوه إلى بلاد الشام، فلم يزل ينقله من باديتها إلى حضرها ، ومن مدرها إلى وبرها ، ويسلمه في المكاتب ،

ويردده في القبائل ، ومخايله نواطق بالحسنى عنه ، وضوامن النجح فيه ، حتى توفي أبوه وقد ترعرع[٥] أبو الطيب وشعر وبرع"[٦] .

٢- **رحلاته إلى الشام**:

وللمتنبي إلى الشام سفرتان سفرة في الصبا الأول، وهو لم يبلغ الحلم أو كاد، وقد صحبه فيها والده . وسفرة في شبابه وهو في العشرين من عمره أو بعدها بقليل حوالي سنة ٣٢٢هـ ، وقد قدم اللاذقية في سنة نيف وعشرين وثلاثمائة كما يقول البديعي:" وكان قد نبت شعر عذاره ، وأرسل شعر رأسه إلى ما بعد شحمتي أذنيه"[٧].

ولسفرته الثانية بالشام أثر خطير في حياته وشعره ، فقد ذكر الرواة أنه كان شديد الاعتداد بنفسه وأنه لهذا الاعتداد اتهم بادعاء النبوة ، ولهذا الاتهام أسباب كثيرة في حياته وخلقه وشعره، منها أنه كان منذ صباه فتى ثائرا، تعلق ببعض الأفكار القرمطية أو العلوية التي ترى الخروج المسلح على الدولة ، وأنه كان يرى تغلب عناصر غير عربية على الخلافة، وأن هذه الدولة لابد وأن تعود إلى العرب ، وأن الخدم أو عبيد القصر ممن نزلوا الإمارة أو ولاية بعض أقاليم الدولة أمثال كافور، والإخشيد أو الخدم الذين سيطروا على الخلافة في بغداد أمثال مؤنس أو البويهيين من الفرس ممن كان لهم السلطان الحقيقي ، كل هؤلاء ينبغي أن يجلوا بالسيف وأن تعود الدولة عربية، وأن يعود العرب للسيطرة عليها تولي زمامها.

ولا شك أن اندفاع الصبا، وهوس الشباب قد خيلا له أشياء كثيرة ، خاصة وأنه امتلك ناصية البيان، فليته ارتأى أن يتخذ من مقدرته الشعرية وسيلة إلى أن يجمع من حوله الجمع، ليصل إلى غايته، فيثور بمن يتجمع حوله من مؤيديه ثورة قد يقتنص بها أرضا بالشام تكون ركيزة له ، وموطنا يتحصن به ليثب مرة أخرى .. وقد لا يستبعد أن يتخذ من ذكائه وسيلة للعب بعقول البسطاء من عامة الأعراب، فيدعى النبوة أو شيئا قريبا منها .

وتتبع أخباره يؤكد محاولته الخروج مرتين وقيده وحبسه مرتين، فأما المرة الأولى فهي في زمن متقدم من مبكر شبابه ، وقبل أن يذهب إلى اللاذقية ولعل ذلك كان في بادية العمر أو قريب منها ، وقد قال فيها قصيدته الدالية المشهورة :

أيا خدد الله ورد الخدود * وقد قدود الحسان القدود

وفيها يستعطف الوالي الذي قيده وحبسه فيقول:

دعوتــك عنــد انقطــاع الرجــا * ء والمـوت مني كحبل الوريـد

دعوتــك لمــا براني البلــى * وأوهـن رجلي ثقـل الحديـد

وقـد كـان مشيهما في النعـال * فقد صار مشيهما في القيود

تعجـل في وجــوب الحــدود * وحدي قبل وجوب السجــود

ويشير في البيت الأخير إلى صغر سنه مبالغاً حتى أنه لا يقع عليه الحد ، إذ لا يقع عليه التكليف بعد بأداء الصلاة . قال الثعالبي:" أي أنما تجب الحدود على البالغ وأنا صبي لم تجب علي الصلاة بعد. ويجوز أن يكون قد صغر سنه وأمر نفسه عند الوالي، لأن من كان صبيا لم يظن به اجتماع الناس إليه للشقاق والخلاف وكان خروجه هذه المرة في بني عدي، وقبض عليه ابن علي الهاشمي في قرية كوتكين"(٨).

وله أبيات أخرى ذكر فيها السجن، وخاطب أبا دلف بقوله :

أهـون بطـول الثـواء والتلـف * والسـجن والقيـد يأبـا دلـف

غيـر اختيـار قبلـت بـرك بـي * والجوع يرضى الأسود بالجيف

كن أيها السجن كيف شئت فقد * وطئت المـوت نفس مغتـرف

لو كــان سكنى فيك منقصة * لم يكن الدر ساكن الصــدف

ولا تدري متى خرج مرة أخرى وسجن ثانية ، لكن أخبارا تقول إنه خرج في بادية الشام، وأنه كان هذه المرة الثانية في بني كلب وادعى أنه علوي، وربما ادعى الإمامة كذلك أو أنه المهدي أو شيئا من هذا القبيل فتبعه منهم خلق كثير، وقيل إن لؤلؤة أمير حمص من قبل الإخشيد في مصر قبض عليه وسجنه عامين، ثم أطلق سراحه بعد أن تعهد ألا يعود إلى دعوته.

ولا ندري ماذا قال في هذا السجن الثاني، فلم يهتم بذكره ، ولم تفصل الأخبار في ذلك ولكنا قد نلتمس بعض الضوء فيما يروى عن تنبئه مرة ثانية فيما فسر به أنصاره هذا الخبر ، حكى ابن جني : سمعت المتنبي يقول: إنما لقبت بالمتنبي لقولي :

أنا ترب الندى ورب القوافي * وسهام العدى وغيظ الحسود
أنا في أمة تدارك كها اللـ * ـه غريب كصالح في ثمود
ما مقامي بأرض نخلة إلا * كمقام المسيح بين اليهود

وإذا كان المتنبي قد عانى في هذه المرحلة آلام السجن، واضطهاد الولاة له ، وتهددهم إياه وتأكيدهم عليه بعدم اللجوء إلى ما ادعى من نبوة ، أو ما لجأ إليه من جمع الناس من حوله للثورة ، فإن آثارها باقية في شعره، صادقة التعبير عن ثورته ورفضه ، صادقة التعبير عن ميله إلى القتل والحرب والضرب، وقد ذكر الثعالبي أن حب الولاية ما زال يدور في رأسه، فيظهر ما يضمر من كامن وسواسه في الخروج على السلطان ، والاستظهار بالشجعان ، والاستيلاء على بعض الأطراف ، ويستكثر من التصريح بذلك في مثل قوله:

لقد تصبرت حتى لات مصطبر * فالآن أقحم حتى لا ت مقتحم
لأتركن وجوه الخيل ساهمة * والحرب أقوم من ساق على قدم
والطعن يحرقها والزجر يقلقها * حتى كان بها ضربا على اللمم

قد كلمتها العوالي فهي كالحة * كأنما الصاب مذرور على اللجم

بكل منصلت مـــا زال منتظري * حتى أدلت له من دولة الخـــدم

وإلى جانب هذا الهوس بالولاية ، والرغبة المتحرقة إلى القتل والاستيلاء بالقوة على البلاد فإنه كان يشعر بالمرارة ؛ لأنه يضطر إلى التكسب بالشعر ، وإلى أن يقصد من لا يستحق منه ليبيع الشعر في سوق الكساد .

قال الأصبهاني: " إنه في تطوافه في أطراف الشام ، واستقرائه بلاد العرب، قاسى الضر وسوء الحال ونزارة الكسب ، وحقارة ما وصل إليه بشعره حتى أنه قال: أخبرني أبو الحسن الطرائفي ببغداد ، وكان لقي المتنبي دفعات في حال عسره ويسره — أن المتنبي مدح بدون العشرة والخمسة دنانير "[٩].

وكان كثير الرحلة : إما فاتكا ، أو قاصدا ممدوحا ، يعود منه بالنذر اليسير ، قال الثعالبي[١٠]: كان كثيرا ما يتجشم أسفارا بعيدة ، أبعد من آماله، ويمشي في مناكب الأرض ويطوى المناهل والمراحل، ولا زاد إلا من ضرب الحراب على صفحة المحراب[١١]، ولا مطية إلا الخف أو النعل كما قال:

لا نـــاقتي تقبـــل الرديـــف ولا * بالسوط يـوم الرهـان أجهـدها

شراكها كـــورها ومشفـــــرها * زمامــــها والشســـوع مقودها

وكما قال في الاعتداد بالسفر، والقدرة على الرحلة :

ومهمه جبتـــــه على قدمي * تعجـــز عنه العرامــس الذلل

قال الثعالبي: " وكان قبل سيف الدولة يمدح القريب والغريب، ويصطاد ما بين الكركي والعندليب" ويحكى أن عليا بن منصور الحاجب لم يعطه على قصيدته فيه التي أولها:

بأبي الشموس الجانحات غواربا * اللابسات من الحرير جلاببا

ومنها :

حال متى علم ابن منصور بها * جاد الزمان إلى منها تائبا

إلا دينارا واحدا، فسميت الدينارية .

وقال الأصبهاني: "وأخبرني الحسن الطرائفي قال: سمعت المتنبي يقول : أول شعر قلته وابيضت أيامي بعده قولي:

أيا لائمي إن كنت وقت اللوائم * علمت بما بي بين تلك المعالم

فإني أعطيت بها بدمشق مائة دينار "(١٢) . وذكر في الديوان أن القصيدة في الأمير أبي محمد الحسن بن عبد الله بن طغج الأخشيد.

وقد حق لأبي الطيب بعد هذا أن يضجر وأن يذم هذه الحال التي اضطرته إلى أن يبيع الشعر في سوق الكساد. يقول:

إلى كم ذا التخلف والتواني * وكم هذا التمادي في التمادي

وشغل النفس في طلب المعالي * ببيع الشعر في سوق الكساد

وامتدت هذه المرحلة بالشام خمسة عشر عاما يذرع فيها البلاد شمالا وجنوبا شرقا وغربا ، تراه في بادية الشام وحمص حينا ، ثم في اللاذقية أحيانا، ويعود إلى طبرية فدمشق فالرملة، فطرابلس، فأنطاكية ، يلقى من الناس ألوانا ، من القادة ، والولاة والكتاب، وأمراء الجيوش وزعماء القبائل ، وشيوخ العشائر، وكلا يمدح، وكل يعطى على قدر مروءته أو ثرائه أو مكانته.

وخلفت هذه المرحلة في شعر المتنبي كثيرا من مظاهر حياته وحركاته ، ومن مكامن أحاسيسه وانطباعاته ، ومن آرائه في الحياة والناس .

خصائص شعر المتنبي في الشام:

لقد كان في أول هذه المرحلة ثائرا ، مزبدا ، مرعدا ، يقوده هوس الشباب وخيلاؤه وتحفزه أوهام الصبا ، ويدفعه تياره الصاخب الجارف ، فشعره يهدر ، ويتوعد، فيه القتال ، والقتل ، ووقع الرماح، وصليل السيوف ، وغبار الكر والفر،

ووقع الخيل ، ورؤى الدم المراق... وفيها الهواجس، وسوء الظن والشعور بالعداء ، والرغبة في الاعتداء .

ثم تتغير هذه النغمة بعد السجن، وتتلون بتلك الألوان القاتمة، ويكثر من الحديث عن الأعداء والحساد، والكيد.

ويتخوف الطريق، وهو المقدام، ولكنه يشعر بأن العيون ترصده، والكائدون يدبرون له في كل خطوة أمرا، وهو ينظر إليهم نظرة تعالي وازدراء، يقول:

أفاضل الناس أغراض لذا الزمن * يخلو من الهم أخلاهم من الفطن

ويقول فيها :

قد هون الصبر عندي كل نازلة * ولين العزم حد المركب الخشن

وقال عن نفسه :

تغرب لا مستعظما غير نفسه * ولا قابلا إلا لخالقه حكما

يقولون لي من أنت ؟ في كل بلدة * وما تبتغى؟ ما أبتغى جلَّ أن يُسمَّى

ويقول في هذه المرحلة ميميته الشهيرة التي يأسى فيها لأنه صاحب همة ، وعبقرية ، ولكن همته لا تبلغه ما يريد، وعبقريته مهانة، لا يقدرها أحد ، ويحز هذا في نفسه، ولا أشد من أن يشعر العبقري بأنه مهدر في قومه وبين عشيرته، يقول :

فؤاد ما تسليه المدام * وعمر مثل ما يهب اللئام

ودهر ناسه ناس صغار * وإن كانت لهم جثث ضخام

وما أنا منهم بالعيش فيهم * ولكن معدن الذهب الرغام

أهو شعور الغربة إذن؟ لأن الشاعر لم يوفق بين آماله وواقعه ، ولأنه فشل فيما حاول من ثورة ، ولأنه يشعر بالامتياز ولا يجد من يقدره حق قدره، بل لقد انقلب الأمر عليه، فصار ينظر إليه في كل مكان يذهب إليه نظرتين نظرة العداء ، والريب والحسد من جانب الكثرة والشعراء من حوله يذمونه ويسلقونه بألسنة حداد:

وإنـــي وإن لمـــت حاســدي فمـــا * أنكـــر أنـــي عقوبـــة لهـــم

وكيف لا يحســـد امـــرؤ علـــم * له على كـــل هامـــة قـدم

ويقول :

أرى المتـشاعرين غـروا بـذمي * ومــن ذا يحمــد الــداء العـضالا

ومن يك ذا فم مـــر مريـض يجد مـرا به المـــــاء الـزلالا

وقد اختمرت في هذه المرحلة فلسفة المتنبي، ونضح فكره وبدت آثار علمه الذي اكتسب من قبل، وفي هذه المرحلة أنشد قصائد فيها آثار فكر تشاؤمي رواقيي، وفيها ميل إلى الغموض ، مع بعض آراء شيعية، وفكر علوي، مختلط بصوفية أو غيبية (ميتافيزيقية) ، ونقف عند قصيدته الهمزية:

أمن ازديارك في الدجى الرقباء * إذ حيث كنت من الظلام ضياء

فنراه يصطنع هذا المنهج الصوفي من حيث الغموض والالتواء وعدم القصد إلى معانيه مباشرة كما كان يفعل في شعره السابق عليها.

واتصل بعد بأبي العشائر الحسن بن علي بن حمدان، قال ياقوت[١٣]: " ولم يزل المتنبي بعد خروجه من الاعتقال في خمول وضعف حال في بلاد الشام حتى اتصل بأبي العشائر ومدحه بعدة قصائد أولها :

أتراها لكثـــرة العشـــاق * تحسب الدمع خلقة في المآقي

وقد أكرمه أبو العشائر ، وعرف منزلته ، وكان والي أنطاكية من قبل سيف الدولة، ولما قدم سيف الدولة إلى أنطاكية قدم المتنبي إليه، وأثنى عنده عليه، وعرفه منزلته من الشعر والأدب[١٤].

وقال الأصبهاني : " ثم اتصل بأبي العشائر ، فأقام ما أقام، ثم أهداه إلى سيف الدولة .

٣- **المتنبي في حلب** :

وعندما التقى بسيف الدولة لم يرد أن يعامل معاملة غيره من الشعراء ، بل من علية القوم ممن يغدرون على الأمير، قال البديعي: "واشترط المتنبي على سيف الدولة أول اتصاله به أنه إذا انشده مديحه لا ينشد إلا وهو قاعد ، وأنه لا يكلف تقبيل الأرض بين يديه ، فنسب إلى الجنون ، ودخل سيف الدولة تحت هذه الشروط، وتطلع إلى ما يرد منه ، وذلك في سنة ٣٣٧ سبع وثلاثين وثلاثمائة، وعمره أربع وثلاثون سنة " .

وكان أو ما أنشده قوله :

وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه * بأن تسعدا والدمع أشفاه ساجمه

قال الأصبهاني : " ثم أقام المتنبي عند سيف الدولة على التكرمة البليغة في إسناء الجائزة ورفيع المنزلة، ودخل مع سيف الدولة بلاد الروم في غزوتي المصيبة والفناء".

وقال البديعي : " وحسن موقعه عنده، وقربه ، وأجازه الجوائز السنية ، ومالت نفسه إليه وأحبه، فسلمه إلى الرواض، فعلموه الفروسية والطراد والمثاقفة ، وصحب سيف الدولة في عدة غزوات إلى بلاد الروم ، ومنها غزوة الفناء التي لم ينج منها إلا سيف الدولة بنفسه وستة أنفار منهم المتنبي، وأخذت الطرق عليهم الروم، فجرد سيف الدولة سيفه وحمل على العسكر وخرق الصفوف، وبدد الألوف" .

وقد لبس المتنبي لأمة الحرب، وتعلم الفروسية إذاً ، وخاض معارك سيف الدولة مع الروم، ووصف هذه المعارك وصفا رائعا.

وتروي رواية عن لبسه الدروع فارسا، حكى ابن جني قال: " حدثني الصنوبري قال: خرجت من حلب أريد سيف الدولة ، فلما برزت من السور إذا أنا بفارس متلثم قد هوى نحوي برمح طويل وسدده إلى صدري كدت أطرح نفسي عن الدابة فرقا فلما قرب مني ثنى العنان وحسر لثامه فإذا المتنبي وأنشدني:

نثرت رؤوسا بالأحيدب منهم * كما نثرت فوق العروس الدراهم

ثم قال، كيف ترى هذا القول: ؟ أحسن هو ؟ فقلت له : ويحك لقد قتلتني يا رجل ، قال ابن جنى : فحكيت هذه الحكاية بمدينة السلام لأبي الطيب فعرفها وضحك لها "[١٥].

والتقى ببلاط سيف الدولة بجماعة من العلماء والشعراء ، وكانت تعقد مجالس الشعر والنقد، وكان سيف الدولة يشارك فيها بذوقه وعلمه، وممن اجتمع في بلاطه غير المتنبي: السري الرفاء، والصنوبري ، والنامي، وأبو فراس الحمداني، والرقي ، ومن العلماء ابن خالويه.

وبارى الشعراء المتنبي فغلبهم ، حكى أن السرى الرفاء حين قصد سيف الدولة أنشده بديها :

إنـي رأيتـك جالـسا فـي مجلـس * قعـد الملـوك بـه لـديك وقـاموا

فكأنك الدهـر المحيـط عليـهم * وكأنهم من حـولك الأيـام

ثم أنشده بعد ذلك ما كان قاله فيه من الشعر، وبعد ثلاثة أيام أنشده المتنبي قصيدة قافية ، فأمر له بفرس وجارية وأول القصيدة[١٦] :

أيـدري الربـع أي دم أراقا * وأي قلوب هذا الحـي شاقـا

وحكى أن سيف الدولة كان يميل إلى أبي العباس النامي الشاعر ميلا شديدا إلى أن جاءه المتنبي فغاظ ذلك أبا العباس، فلما كان ذات يوم خلا به وعاتبه وقال : أيها الأمير لم تفضل عليّ ابن عبدان السقا؟ فأمسك سيف الدولة عن جوابه ، فلج وألح وطالبه بالجواب، فقال : لأنك لا تحسن أن تقول كقوله:

يعـود مـن كـل فـتح غيـر مفتخـر * وقـد أغـذ إليـه غيـر محتفـل

فنهض من بين يديه مغضبا.

وقرر الأمير سيف الدولة للشاعر جائزة سنوية ثلاثة آلاف دينار عن ثلاث قصائد كل عام حتى أن أبا فراس الشاعر وابن عم الأمير حسده ، ولامه على ذلك ، قال : إن هذا المتشدق كثير الإدلال عليك، ويمكن أن تفرق مائتي دينار على عشرين شاعرا يأتون بما هو خير من شعره.

ولم يسلم المتنبي من كيد الكائدين وحسد الحاسدين، وإنما فتحت لهم بعض تصرفاته سبيل ذلك، كاعتداده بنفسه، وإقلاله من الشعر مع رغبة سيف الدولة فيه، وتعمده السخرية من غيره وخاصة من أبي فراس ابن عم الأمير وبعض خواصه كابن خالويه.

ومما يروى من أحداث بينه وبينهم : حضر المتنبي مجلس أبي أحمد بن نصر البازيار وزير سيف الدولة ، وهناك أبو عبد الله بن خالويه النحوي، فتباريا في أشجع السلمي وأبي نواس البصري فقال ابن خالويه أشجع أشعر إذ قال في هارون الرشيد:

وعلى عدوك يا بن عم محمد * رصدان ضوء الصبح والإظلام
فإذا تنبه رعته وإذا غفا * سلت عليه سيوفك الأحلام

وقد جرت بحضرة سيف الدولة مسألة لغوية بين أبي الطيب اللغوي والمتنبي ساكت، فقال له سيف الدولة : ألا تتكلم يا أبا الطيب ، فتكلم فيها بما قوى حجة أبي الطيب اللغوي، وضعف قول ابن خالويه فأخرج هذا من كمه مفتاحا حديدا ليلكم به المتنبي، فقال له المتنبي: اسكت ويحك، فإنك أعجمي وأصلك حوذي، فمالك والعربية؟ فضرب وجه المتنبي بذلك المفتاح، فأسال دمه على وجهه وثيابه، فغضب المتنبي من ذلك إذ لم ينتصر له سيف الدولة لا قولا ولا فعلا ، فكان ذلك أحد أسباب فراقه سيف الدولة[١٧].

وحضر مرة أبو فراس وجماعة من الشعراء فبالغوا في الوقيعة في حق المتنبي، وانقطع يعمل القصيدة التي أولها :

واحر قلباه ممن قلبه شبم * ومن بجسمي وحالي عنده سقم

وجاء وأنشدها ، وجعل يتظلم فيها من التقصير في حقه كقوله :

مالي أكتم حبا قد برى جسدي * وتدعي حب سيف الدولة الأمم

إن كان يجمعنا حب لغرته * فليت أنا بقدر الحب نقتسم

قد زرته وسيوف الهند مغمدة * وقد نظرت إليه والسيوف دم

فهم جماعة بقتله في حضرة سيف الدولة لشدة إدلاله وإعراض سيف الدولة عنه، فلما وصل في إنشاده إلى قوله:

أعيذها نظرات منك صادقة * أن تحسب الشحم في من شحمه ورم

فعلم أبو فراس أنه يعنيه فقال : ومن أنت يا دعي كندة حتى تأخذ أعراض أهل الأمير في مجلسه ، واستمر المتنبي في إنشاده ولم يرد ، وأبو فراس يتعقبه، ويحرض سيف الدولة عليه حتى غضب سيف الدولة ، وضربه بالدواة التي بين يديه.

ولم تطب الحياة بعدها للمتنبي في حلب ، وعزم على الرحيل وقد عرض به في تلك القصيدة حين قال:

لئن تركن ضميرا عن ميامننا * ليحدثن لمن فارقتهم ندم

وفارقه متجها جنوبا قاصدا مصر وراغبا في كافور ، لعله أن يجد في رحابه ما عز عليه في جناب سيف الدولة بحلب.

خصائص فن المتنبي في حلب:

ولقد كانت هذه المرحلة في حلب من أغنى مراحل حياته وشعره ، وقال فيها عيون قصائده ، ولم يكن سيف الدولة بالنسبة إليه مجرد ممدوح أمير أو ملك، بل

أنه أحب فيه شخصه وخلاله، وتمثل فيه فتوة عربية ، وشهامة ومروءة ،وكفاحا في سبيل الدولة ، وحفاظا على الأرض ضد غزو الروم ، فلم يكن غريبا إذاً أن صدق في شعره معه ، وأن جاء فيه بكل رائع فريد .وقد اغتنى وكثر ماله ، كما ارتفع شعره إذ قيل أنه حصل في مدة أربع سنوات خمسة وثلاثين ألف دينار(١٨).

ومن درره المذكورة فيه قوله :

إذا كـان مـدح فالنـسيب المقـدم * أكل فصيح قال شعرا متيم

وقوله:

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع * إن قاتلوا جبنوا أو حدثوا شجعوا

وقوله :

فديناك من ربع وإن زدتنا كربا * فإنك كنت الشرق للشمس والغربا

وقوله :

ليالي بعد الظاعنين شكول * طوال وليل العاشقين طويل

وقوله :

لكل امرئ من دهره ما تعودا * وعادات سيف الدولة الضرب في العدا

وقوله:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم * وتأتي على قدر الكرام المكارم

وقد بلغت مدائحه فيه ٣٨ قصيدة و١٥١٢ بيتا في تسع سنوات من ٣٣٧هـ إلى ٣٤٦هـ منها أربع عشرة قصيدة في حروبه مع الروم وأربع في وقائعه مع القبائل العربية وخمس عشرة في المدح دون وصف الوقائع، وخمس في الرثاء، ومن القطع اثنتان في حوادث الروم، والأخريات في مقاصد شتى(١٩).

٤- المتنبي في مصر :

واتصل المتنبي بكافور ، وقد بعث إلى والي الرملة محمد بن طغج ليبعث به إليه وكانت دولة الأخشيد في مصر منافسة للحمدانيين في شمال الشام، وكانت تبسط

نفوذها على جزء كبير من بلاد الشام، وربما كان مقصد المتنبي إلى كافور رغبة في الانتقام لكرامته مما لقيه في بلاط سيف الدولة على كره منه، وشتان بين سيف الدولة وكافور، فهو قاصد لكافور، مغيظا محنقا، لا مقتنعا بسجاياه، ولا باستحقاقه للمديح ولهذا بدأه بمديح فيه هذا الجفاء ، وفيه هذا الإحساس بالألم لفراق سيف الدولة ، وأن حاول المداراة واصطناع المديح ، لكنه جاء متكلفا ثقيلا، أو مصنوعا بين الصنعة ، مبالغا واضح المبالغة.

قال الأصبهاني: ولما انتهت مدته عند سيف الدولة استأذنه في المسير إلى الطاعة[٢٠] فأذن له ، وامتد باسطا عنانه إلى دمشق، إلى أن قصد مصر ملما بكافور فأنزله وأقام ما أقام إلا أن أول شعره فيه ، فيه دليل على ندمه لفراق سيف الدولة وهو قوله:

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا * وحسب المنايا أن يكن أمانيا

حتى انتهى إلى قوله:

قواصد كافور توارك غيره * ومن قصد البحر استقل السواقيا

ومكث بمصر أربع سنوات ، كانت له مدائح في كافور وأهاج ، ومدائح في فاتك ومرثيته العينية التي قالها عند خروجه من مصر.

ووقع فاتك من نفسه موقعا حميدا فأعجب به ، ولم يبخل عليه فاتك بالمال، قال الأصبهاني : لقيه المتنبي في الميدان على رقبة من كافور فقال :

لا خيل عندك تهديها ولا مال * فليسعد النطق ما لم يسعد الحال

فوصل إليه من أنواع صلاته وأصناف جوائزه ما تبلغ قيمته عشرين ألف دينار ، ثم مضى فاتك لسبيله فرثاه المتنبي وذم كافور حيث قال :

أيموت مثل أبي شجاع فاتك * ويعيش حاسده الخصي الأوكع

على أن أحسن ما نظمه أبو الطيب في هذه المرحلة بائيته:

من الجآذر في زي الأعاريب * حمر الحلي والمطايا والجلابيب

وداليته في هجاء كافور في ذكرى العيد:

عيد بأية حال عدت يا عيد * بما مضى أم لأمر فيك تجديد

ويذكر النقاد أن شعره في هذه المرحلة كان أقل جودة من شعره مع سيف الدولة، قال البديعي: " وأحسن قصائد أبي الطيب في سيف الدولة ، وتراجع شعره بعد مفارقته وسئل عن سبب ذلك فقال: قد تجوزت في قولي وأعفيت طبعي، واغتنمت الراحة منذ فارقت آل حمدان"(٢١).

خصائص شعر المتنبي في مصر

وشعره في مصر عليه سمة الحزن ، والتفكير العميق في حاله وما جرى عليه من الأحداث طوال السنوات التي قضاها في حياة قلقة عاصفة أيام شبابه الأول بالشام وفي عنفوانه مع سيف الدولة ورجاله وشعرائه بحلب، ولا شك أن أبا الطيب قد أضاف إلى خبرته في الحياة، وتمرسه بها وتعامله مع أصناف متغايرة ومتنوعة من البشر قد أتاحت له تجارب واسعة يستمد منها معاني غزيرة لشعره، كما أضاف إلى تلك التجارب قراءات واسعة متنوعة أيضا ، فالرجل كان طلعة يحفظ الشعر ويعرف بغريب اللغة ، ويحمل في رحلاته دائما كتب الأدب والمعرفة.

ولقد كان طالبا لكثرة المال حتى يمكن أن يبلغ به الدرجة التي يطلبها لنفسه، ولعله بلغ من كثرة المال ما أراد أو أكثر مما أراد، ولكنه لم يسكن، فطلب المنصب والجاه، وأن يحصل على ولاية ، ورأى أنه جدير بهذا ، وأن أدبه سبيله للمنصب ، وقد حصل من سيف الدولة على المال ولم يحصل على الولاية، فأراد أن يجرب حظه مع كافور لعله أن يبلغ به الولاية، وهكذا طلبها صراحة، فقال:

إذا لم تنط بي ضيعة أو ولاية * فجودك يكسوني وشغلك يسلب

يلتمس ولاية صيداء، فأجابه كافور:" لست أجسر على توليتك صيدا، لأنك على ما أنت عليه تحدث نفسك بما تحدث ، فإن وليتك صيدا فمن يطيقك؟ "(٢٢).

وهذا التعريض نفسه ما أراد في قوله:

فارم بي حيث ما أردت فإني * أسد القلب، آدمي الرواء

وفؤادي من الملوك وإن كا * ن لساني يرى من الشعراء

ولم يظفر المتنبي مما قصد إليه ولا مما أمله على شيء ، وضاق بالمقام في مصر، وزاد ضيقه حين أحس بأن كافورا بدأ يضيق الخناق عليه ، وينثر من حوله العيون ليقيدوا عليه حركاته.

وبدأ هجاءه كافورا، تنفيسا عن ضيق نفسه، وعقابا لها على ما ارتكبت من قصده، وليس جديرا بقوله ، إنما هي عنجهية عربية .

وله في التعبير عن ضيق المقام بمصر قصيدته الميمية ، يقول :

أقمت بأرض مصر فلا ورائي * تخب بي الركاب ولا أمامي

وملني الفراش وكان جنبي * يمل لقاءه في كل عام

قليل عائدي سقم فؤادي * كثير حاسدي ، صعب مرامي

ألا يا ليت شعر يدي أتمسى * تصرف في عنان أو زمام

وهل أرمي هواي براقصات * محلاة المقاود باللغام

يقول لي الطبيب أكلت شيئا * وداؤك في شرابك والطعام

وما في طبه أني جواد * أضر بجسمه طول الجمام

تعود أن يغبر في السرايا * ويدخل من قتام في قتام

وأمكن بعد هذا الضيق أن يحتال ويدبر الأمر ليخرج خفية من مصر .

٥- العودة إلى العراق:

قال الأصبهاني: " فاحتال بعده في الخلاص من كافور، فانتهز الفرصة في العيد، وكان رسم السلطان أن يستقبل العيد بيوم تعد فيه الخلع والحملانات، وأنواع المبار لرابطة جنده، وراتبة جيشه، وصبيحة العيد يفرق، وثاني اليوم يذكر له من قبل ومن رد واستزاد، فاهتبل المتنبي غفلة كافور، ودفن رماحه برا وسار ليلته، وحمل بغاله وجماله، وهو لا يألو سيرا ، وسرى هذه الثلاثة الأيام".

ومضى المتنبي في طريقه هروبا من مصر ومن كافور، ومن ضيقه بطول المقام، وشيع مصر وكافورا بقصيدة دالية في ذلك العيد، وكان رحيله في يوم عرفة سنة خمسين وثلاثمائة قال:

عيـد بأيـة حـال عـدت يـا عيـد * بمـا مـضى أم لأمـر فيـك تجديـد
أمـا الأحبـة فالبيـداء دونهـم * فليـت دونـك بيـدا دونهـا بيـد
إنـي نزلـت بكـذابين ضـيفهم * عـن القـرى وعـن الترحـال محـدود
جود الرجال من الأيدي وجودهم * من اللسان فلا كانوا ولا الجود

وتنتهي مرحلة من حياة المتنبي وشعره، غريبة فيما جرى بها ، غريبة فيما دار حولها ، وما قيل فيها من الشعر، فكثير من شعر المتنبي فيها جيد، صقلته التجربة ، وبدت شخصيته فذة قوية غلابة، لم تتضاءل ولم تنطو، لكنها شخصية جديدة لم يكن يطبعها الكبرياء وحده ولا الثورة ، ولا القول في الحساد الكائدين ، لم يكن بمصر من الشعراء من نافسه كما كان الحال في بلاط سيف الدولة ، ولم تكن مجالس يطول فيها القول بين العلماء ، ويكثر الجدل ويطرح شعر الشاعر على بساط النظر فيوجه إليه النقد حينا في رفق ، وحينا في عنف وتحامل .

كانت حياة المتنبي ساكنة من جميع جوانبها ، لهذا مل هذا السكون ، ولغة شعره تلفها هذه الوحشة الساكنة ، لم يعد يتدفق فيرعد ويبرق ، بل هو يجتر آلامه وآماله في نغم هادئ حزين وإن كان نفاذا مريرا.

رحلة العودة من مصر إلى الكوفة:

وتبدأ هذه الرحلة الطويلة من مصر إلى الكوفة في بيداء العرب يعبر فيها صحراء سيناء وتيه بني إسرائيل ، ثم صحراء النقب فشرقا إلى الكوفة.

وقد دبر الشاعر خطته في دهاء وحيطة ، واتصل ببعض رؤساء الأعراب في الشرقية بمصر، وكان منهم واحد يذكره في أبيات له اسمه عبد العزيز بن يوسف

الخزاعي في بلبيس بإقليم الشرقية[٢٣]، قالوا : وأخفى طريقه فلم يأخذوا له أثرا، حتى قال بعض أهل البادية هيه سار، فهل محا أثره؟ وقال بعض المصريين: إنما أقام حتى عمل طريقا تحت الأرض.

وتبعته البادية والحاضرة، ومن وثقوا به من الجند، وكتبوا إلى عمالهم بالحوفية والجفار وغزة والشام وجميع البوادي وعبر أبو الطيب في الطرق الوعرة حتى خرج إلى ماء على حدود سيناء يعرف بـ" نخل" فلقي عنده في الليل ركبا وخيلا صادرة عنه فقاتلوه، فأخذهم وتركهم، وسار حتى قرب من النقب ، فرأى رائدين لبني سليم على قلوصين فركب وطردهما حتى أخذهما فذكرا له أن أهلهما أرسلوهما رائدين، وأوعدوه النزول ذلك اليوم بين يديه، فاستبقاهما ورد عليهما القلوصين وسلاحهما ، وسار وهما معه حتى توسط بيوت بني سليم آخر الليل، فضرب له ملاعب بن أبي النجم خيمة بيضاء، وذبح له .

وغدا فسار إلى النقع فنزل ببادية من معن وسنبس ، فذبح له عفيف المعنى غنما وأكرمه وغدا من عنده وبين يديه لصان من جذلم يدلانه في الطريق ، فصعد في النقب المعروف بتربان.وفيه ما يعرف بعرندل(وهي قرية من أرض السراة بالشام)، فسار يومه وبعض ليلته، ونزل.

وأصبح فدخل حسمى ، وحسمى هذه أرض طيبة ، تنبت سائر النبات، مملوءة جبالا في كبد السماء مناوحة ، ملس الجوانب، إذا أراد الناظر إلى قلة أحدها فتل عنقه حتى يراها بشدة ومنها مالا يقدر أحد أن يصعده، ولا يكاد القتام يفارقها.

ومن جبالها جبل يعرف بأرم ، عظيم العلو ، تزعم البادية أن به كروما وصنوبرا، فوجد بني فزارة به شاتين، فنزل بقوم من عدي فزارة.

وبقي في ضيافة فزارة بعض الوقت ، وكانت بينه وبين أمير بني فزارة حسان بن حكمة مودة وصداقة فنزل بجار للقوم اسمه وردان من طي أفسد على المتنبي

غلمانه، قيل إنه كان يجلسهم مع امرأته فيسرقون له من رحل المتنبي الشيء بعد الشيء.

وطاب المقام في حسمى للمتنبي فبقي بها شهرا لم يعكرها سوى وردان وغلمانه الذين خانوه وسرقوا متاعه، وحاول أحد عبيده سرقة سيف ثمين له ،والهرب به ، ولكنه عاجله وقتله، وحمل متاعه وعبيده وغادر حسمى متمما رحلته إلى الكوفة، وكانت رسل كافور دائبة البحث عنه لاقتناصه قبل أن يبلغ غايته[٢٤].

بدأ هذه الرحلة في العاشر من ذي الحجة سنة خمسين وثلاثمائة واستمر طوال ما يقرب من أربعة أشهر حتى بلغ الكوفة في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة ، ونظم في هذه الأثناء بعض قصائده المشهورة ، وأولها الميمية التي يذكر فيها بدء الرحلة ورثاء فاتك، وهمومه ، ومستقبله الغامض الذي يحاول أن يشق عنه حجبه، يقول: (يقال أنشدها بالكوفة سنة ٣٥٢هـ) :

حتام نحن نساري النجم في الظلم * حتام نحن نساري النجم في الظلم

وفيها يذكر شيبه ، وقد داهمه الشيب مبكرا في أخريات الثلاثينات من عمره وأوائل العقد الرابع ويبدو أن هذا الشيب تكاثر في رأسه بعد أن قاربت سنه الخمسين ، وشعر بإلحاح الزمن والأيام عليه وقد تعاقب عليه هجير الرحلة ولازمته الشمس ، وتعاقب الأيام ، فسودت هذه وجهه وبيض ذاك شعره.

تسود الشمس منا بيض أوجهنا * ولا تسود بيض العذر واللمم

وكان حالهما في الحكم واحدة * لو احتكمنا من الدنيا إلى حكم

ونترك الماء لا ينفك من سفر * ما سار في الغيم منه سار في الأدم

ونقف عند هذا البيت العجيب وهذه المقابلة بين ماء الغمام. وماء الحياة ، أو الدم والرونق، ومن ماء الغمام الحياة للنبات والإنسان، ومن ماء الحياة كذلك ، ولكن هذا يسير في الغمام ، يجود على بلد ويبخل على أخرى وهو ما ينفك سائرا

وماء الحياة يسير كذلك، في رحلة الإنسان على الأرض، والأدم ، أو الجلد يبلى وينتهي ، فسيره مع الزمن إلى البلى والفساد، إلى الموت وهو ماء الحياة ...

ويقول:

لا أبغض العيس لكنني وقيت بها * قلبي من الحزن أو جسمي من السقم
طردت من مصر أيديها بأرجلها * حتى مرقن بنا من جوش والعلم

وجوش والعلم موضعان قرب حسمى التي أناخ بها بعد أن أطمأن به المسير، وابتعد عن منطقة نفوذ كافور ورجاله في الشام.

ويذكر ركبه بين غلمانه وعبيده في عدة الفتاك :

في غلمة أخطروا أرواحهم ورضوا * بما لقين رضا الإيسار بالزلم
بيض العوارض طعانون من لحقوا * من الفوارس شلالون للنعم
مازلت أضحك إبلي كلما نظرت * إلى من اختضبت أخفافها بدم
أسيرها بين أصنام أشاهدها * ولا أشاهد فيها عفة الصنم
حتى رجعت وأقلامي قوائل لي * المجد للسيف ليس المجد للقلم
اكتب بنا أبدا بعد الكتاب به * فإنما نحن للأسياف كالخدم
أسمعتني ودوائي ما أشرت به * فإن غفلت فدائي قلة الفهم
من اقتضى بسوى الهندي حاجته * أجاب كل سؤال عن هل بلم

أهي ردة جديدة من المتنبي وعود إلى موقفه الأول قبل لقاء سيف الدولة ، وإيمانه بالسيف والحرب والضرب والقتال، وجحد للشعر قوله، وقدرته في أن يبلغ الإنسان مطلبه في الحياة؟...

أم هي ضجرة جديدة ، وعبثية متشائمة، جناها أو أثارتها من مكامنها في نفسه رحلة الصحراء ، وما لقي فيها من لقاء مع الأحداث والأخطار وجها لوجه، وسيفه بيده، يقتحم المهالك والأخطار ، ويطرد اللصوص ، والفتاك .

لقد صب المتنبي تجاربه ثانية في هذه الرحلة في قصيدته المقصورة القافية:

ألا كل ماشية الخيزلى * فدى كل ماشية الهيدبى

ضربت بها التيه ضرب القمار * فإما لهـذا وإما لـذا
إذا فزعت قدمتها الجياد * وبيض السيوف وسمر القنا
فسرت بنخل وفي ركبها * عن العالمين وعنه غني
وأمست تخبرنا بالنقاب * ووادي المياه ووادي القرى
وقلنا لها أين أرض العراق؟ * فقالت ونحن بتربان : هنا
وهبت بجسمي هبوب الدبو * رمستقبلات مهب الصبا
فلما أنخنا ركزنا الرما * ح فوق مكارمنا والعلى
وبتنا نقبل أسيافنا * ونمسحها من دماء العدى
لتعلم مصر ومن بالعراق * ومن بالعواصم أني الفتى
وأني وفيت وأني أبيت * وأني عتوت على من عتا
وما كل من قال قولا وفى * وما كل من سيم خسفا أبى

واستقبل بالعراق مرحلة جديدة من حياته ، وهو في الخمسين من عمره ، غلب البياض على لحيته، وحنكته التجارب ، وصقلت شعره الأيام والسنون، وفي عودته إلى العراق عودة إلى الدرس والمناظرة ، وعودة إلى الحضر والاستقرار ، وكان صيته قد تردد في الخافقين وسبقه إلى العراق، وجاءه وهو مدرك لهذا ، وبين يديه حصيلة كبيرة من الشهرة والمقدرة، وبين يديه قدر وافر من المال، وكان طبيعيا أن يلقى الناس بين مرحب به متمن للقائه والانتفاع بعلمه والإفادة من شعره ، وبين طالب مدح ، ليذكره الناس كذكره ممدوحيه الكبار أمثال سيف الدولة ، وابن عمار ، وفاتك وغيرهم، أو طالب شعره ليتأدب به ويزود نفسه أن كان من أصحاب الأدب أو علماء اللغة ، وفريق آخر ممن لقيه لم يكونوا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء إنما هم من المتشاعرين، أو الحاقدين الذين ساءهم أن يبلغ هذا الرجل ما بلغ من المكانة حتى تهافت عليه الملوك يرجون مديحه، وهو يدل عليهم باقتداره وإغرابه ، فضلا عن براعته وإعجازه.

وهكذا بلغ الكوفة وبقي بها بعض الوقت ، وغادرها إلى بغداد ، فأقام زمنا ، حيث التقى فيها بجماعة من مشاهير الأدباء ، والنقاد ، والعلماء من أمثال الحاتمي، الذي لقيه لقاء عاصفا سجله في رسالة اعترض فيها على بعض عيوبه في شعره وسماها الموضحة[٢٥] وكان الحاتمي في أول لقائه بالمتنبي غاضبا عنيفا ، ولكن اللقاء قد هدهد من غضبه وهدأ من ثورته ، فقلل من حملته على الشاعر واعترف بفضله ، وألف فيه رسالة ثانية تبين معارضته لأرسطو في بعض حكمه[٢٦] وفلسفته ، وكان قد ترفع في بغداد عن مدح وزيرها المهلبي، فحرض عليه كما قيل الحاتمي[٢٧].

قال الحاتمي:

" كان أبو الطيب عند وروده مدينة السلام قد التحف برداء الكبر والعظمة، يخيل له أن العلم مقصور عليه ، وأن الشعر لا يغترف عذبه غيره، ولا يقتطف نواره سواه ، ولا يرى أحدا إلا ويرى نفسه مزية عليه، حتى إذا تخيل أنه نسيج وحده ، وأنه مالك رق العلم دون غيره، وثقلت وطأته على أهل الأدب بمدينة السلام، وطأطأ كثير منهم رأسه ، وخفض جناحه، واطمأن على التسليم جاشه ، وتخيل أبو محمد المهلبي أنه لا يتمكن أحد من مساجلته ومضارعته ولا يقوم لمجادلته والتعلق بشيء من مطاعنه، وساء معز الدولة أن يرد على حضرته رجل صدر عن حضرة عدوه ولم يكن بمملكته أحد يماثله فيما هو فيه، ولا يساويه في منزلته، يبدي لهم عواره ، ويكفى أثاره، ويهتك أستاره، ويمزق جلابيب مساويه، فتوخيت أن يجمعنا مجلس آخر أنا وإياه في مضماره ليعرف السابق من المسبوق فلما لم يتفق ذلك قصدت.

ومهما يكن من أمر فإن وجود المتنبي بالعراق قد أكسب النقد حركة ، كما أثار في الشعر ثورة لم تكن كلها مستهدفة الشاعر وشعره، وحصيلة هذا كله قصائد كثيرة وان تكن في الهجاء ، وكتب ومحاورات في جيد شعره وقبيحه، وفي معانيه

ومراميه وسرقاته، وما حاكى فيه الحكماء أمثال أرسطو، وما انفرد به من وحشي اللغة وغريبها لفظا وتركيبا.

وتقترب آثاره في هذا المجال من آثاره في حلب مع شعرائها وعلمائها في بلاط سيف الدولة .

وإن يكن النقد قد أفاد فإن الشعر لم يظفر من أبي الطيب بقصائد من فرائده، ولم تطل إقامته ببغداد، فسرعان ما حث الركاب إلى الشرق .

ولا نذكر له في العراق سوى قصيدة لامية يمدح بها قائدا جاء إلى الكوفة يعين أهلها على بعض الخوارج الذين ألموا بها وأصابوا مقاتل من أهلها، وشارك المتنبي في الدفاع عنها ، وقابل القائد أبا الفوارس دلير بن لشكروز وأنشده إياها في الميدان، قال :

كدعواك كل يدعى صحة العقل * ومن ذا الذي يدري بما فيه من جهل

وحمله دلير على فرس بمركب ذهب"[٢٨].

ملامح شخصية المتنبي:

والمتنبي في الشعر العربي يمثل شخصية جبارة ، لها خصائصها المميزة التي تكشف عن نفسها وقلما نجد في الشعر العربي من ظهرت شخصيته في شعره ظهور شخصيته أبي الطيب . وأول ما يطالعنا من ملامح شخصية المتنبي قوة الذات وارتفاع نبرة الأنا فيقول:

أنا الذي بين الإله به * الأقدار والمرء حيثما جعله

جوهرة تفرح الشراف بها * وغصة لا تسيغها السفله

هذا الاعتداد بالنفس كان فيما يبدو خلقة فيه عززه موهبته الشعرية ، وذكاء مفرط إلى دهاء ربما صرفه إلى غير الخير ، أو للعبث بعقول الناس والسخرية منهم.

قال ابن فورجه : " وكان المتنبي داهية ، مر النفس ، وخيل إليه منذ حداثته أنه مخلوق متميز، يفوق الناس جميعا، ولا يروق له أحد منهم ، ولا يسمو إليه ، وأنه إنما بلغ ما بلغ خلقه وطبعا لم يأته التفوق وراثة عن آبائه وأجداده:

لا بقومي شرفت، بل شرفوا بي * وبنفسي فخرت لا بجدودي

وبهم فخر كل من نطق الضا * د وعوذ الجاني وغوث الطريد

إن أكن معجبا فعجب عجيب * لم يجد فوق نفسه من مزيد

أنا ترب الندى ورب القوافي * وسهام العدا وغيظ الحسود

أنا في أمة تداركها اللـ * ـه غريب كصالح في ثمود

وهذا العجب، وتلك الكبرياء ليس عجيبا منه، لأنه هو نفسه عجيب، وظاهرة فريدة في وسط قومه وعصره، ولهذا فهو غريب بين قوم لا يدركون فضله، ولا يحسنون فهمه ولا يقدرونه قدره .

ويحمل بين جنبيه همه عالية ، جاءته من طبعه وحساسيته وشعوره بالتفوق ويبالغ في التعبير عن تلك الهمة في شبابه ، وعن غايته ما هي ؟... ويجيب عن تساؤل الناس من هو ؟ وماذا يبغي؟...

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي أنه بي جاهل

ويجهل أني مالك الأرض معسر * وأني على ظهر السماكين راحل

تحقر عندي همتي كل مطلب * ويقصر في عيني المدى المتطاول

ويقول :

أمط عنك تشبيهي بما وكأنما * فما أحد فوقي ولا أحد مثلي

ويقول :

تغرب لا مستعظما غير نفسه * ولا قابلا إلا لخالقه حكما

يقولون لي من أنت في كل بلدة؟ * وما تبتغي ؟ ما أبتغى جلَّ أن يسمَّى

غربة في الزمان ، غربة بين الناس ، تعال وشعور عارم بالتفوق ، يدفعه إلى التعالي ، و التعالي حتى على نفسه:

واقفا عند أخمصي قدر نفسي * واقفا عند أخمصي الأنام

لا شك أن هذه النفس الكبيرة المرة فقدت تكيفها مع المجتمع والقلق، وعدم الرضا بإنسان ، ولا مكان ، زمان تحكمها الثورة إرادة التعطش إلى الدم، ويحكمها الغضب، والمرارة ، وعدم الرضا بإنسان ، ولا مكان ، ولا زمان تحكمها الثورة إرادة التغيير، والعنف فتبدو الرغبة في الهدم والقتل ، ويبدو التعطش إلى الدم ، ويحكمها الغضب والمرارة، وعدم الرضا بنعيم العيش ، ولا الركون إلى الدعة ، والتنعم بالملاذ ومطايب الحياة من نساء وخمر ولعب، يحكمها النظرة إلى كل شيء من عل، فيرى كل شيء صغيرا حقيرا، الناس ، والدنيا ، والزمن والحياة.

إذن نبعت عن هذه النفس المتعالية والإحساس بالغربة صفات غلبت على شعره منذ صباه إلى وفاته.

فأما إحساسه بالغربة ، وبأنه متفرد في هذا الزمان ، وبأنه وحيد فنجده فيما عرضنا من شعره في إحساسه بالامتياز ، وبأنه عجيب فلهذا يشعر الناس بعجبه ، وهو يعجب لأنه يرى في نفسه ظاهرة غريبة ، وهو غريب كغربة صالح في ثمود وكغربة التبر في التراب . وهو لا يهتم بأن يتجاهله الناس أو يجهلونه ، فذلك لا يغير من جوهره، والدر در برغم من جهله يقول:

ويظهر الجهل بي وأعرفه * والدر در برغم من جهله

وظاهرة القلق، ظاهرة طبيعية لهذه النفس التي لا تطمئن إلى الحياة ، ولا تجد من يقدرها ولا تجد في الأرض مثوى ، فكل أرض تضمها تنفضها ، وكل منزل تنزله تلفظه :

أرق على أرق ومثلي يأرق * وجوى يزيد وعبرة تترقرق
جهد الصبابة أن تكون كما أرى * عين مسهدة وقلب يخفق
ما لاح برق أو ترنم طائر * إلا انثنيت ولي فؤاد شيق

أبيات في الغزل والنسيب ، وشكوى الحب في ظاهرها ، لكن حبه ذاك ، هو همه، أو ما تنطوي عليه نفسه، ولا يجد السبيل إليه :

عـذيري مـن عـذارى مـن أمـور * سـكن جـوانحي بـدل الخـدور
ومبتـسمات هيجـاوات عـصر * عـن الأسـياف لـسن عـن الثغـور
ركبـت مـشمرا قـدمي إليهـا * وكـل عـذافر قلـق الـضفور

وهكذا القلق يدفعه إلى الرحلة دائما، وعدم الاستقرار في مكان :

أوانـا فـي بيـوت البـدو رحلـي * وآونـة علـى قتـب البعيـر
أعـرض للرمـاح الـصم نحـري * وأنـصب حـر وجهـي للهجيـر
وأسـري فـي ظـلام الليـل وحـدي * كـأني منـه فـي قمـر منيـر

ويقول في رغبته في الرحلة وقلقه:

ألفـت ترحلـي وجعلـت أرضـي * قتـودي والغريـري الجـلالا
فمـا حاولـت فـي أرض مقامـا * ولا أزمعـت عـن أرض زوالا
علـى قلـق كـأن الـريح تحتـي * أوجههـا جنوبـا أو شـمالا

وهذا الهم ، أو الأمل الذي يأخذ عليه مجامع نفسه يتخايل له دائما ، فيصوره في صور مختلفة ، فهو في مطلع قصائده حبيبة بعيدة المنال ، ويوسوس له هاجسه بأنه لن ينالها حتى الموت، ولعله يموت دون لقياها:

ياحـادي عيرهـا وأحـسبني * أوجـد ميتـا قبيـل أفقـدها
قفـا قلـيلا بهـا علـي فـلا * أقـل مـن نظـرة أزودهـا
ففـي فـؤاد المحـب نـار جـوى * أحـر نـار الجحـيم أبردهـا
شـاب مـن البحـر فـرق لمتـه * فـصار مثـل الـدمقس أسـودها

ويقول:

أبعـد نـأي المليحـة البخـل * فـي البعـد مـالا تكلـف الإبـل
ملولـة مـا تـدوم، لـيس لهـا * مـن ملـل دائـم بهـا ملـل

ويقول :

فـي الخـد إن عـزم الخلـيط رحـيلا * مطـر تزيـد بـه الخـدود محـولا

في مطلع قصيدة يمدح بها بدر بن عمار، ويقول في مطلع قصيدة يمدح سيف الدولة ويذكر غزوة له في أرض الروم:

ليالي بعد الظاعنين شكول * طوال ، وليل العاشقين طويل
يبن لي البدر الذي لا أريده * و يخفين بدرا ما إليه سبيل
وما عشت من بعد الأحبة سلوة * ولكنني للنائبات حمول
وإن رحيلا واحدا حال بيننا * وفي الموت من بعد الرحيل رحيل
إذا كان شم الروح أدنى إليكم * فلا برحتني روضة وقبول
وما شرقي بالماء إلا تذكرا * لماء به أهل الحبيب نزول
يحرمه لمع الأسنة فوقه * فليس لظمآن إليه وصول
أما في النجوم الساريات وغيرها * لعيني على ضوء الصباح دليل
ألم ير هذا الليل عينيك رؤيتي * فتظهر فيه دقة ونحول

ففي هذه المقدمة يضمن المتنبي أحاسيسه ومشاعره، هو يحب حبيبا ، وينطوي صدره على هوى كبير عظيم، يعري جسده ويضنيه ، ضنى من الشوق ، وضنى من الرحلة هواه مرتحل لا يقيم ، وشوقه وجسده وراءه في رحيل غير مقيم، هواه كذلك بعيد بعيد عزيز منيع ... وهو مع ذلك لا يمله ، وإنما يسعى إليه رغم ما يلقى من متاعب وآلام. وقد يتراءى له هذا الهوى ، أو الهم بعيدا بعيدا ، تحوطه الظلال ، والمتاهات ولا يتبين طريقه إليه ، ويبدو وكأنه يساير النجم في الظلم ، ويتساءل :

حتام نحن نساري النجم في الظلم * وما سراه على ساق ولا قدم

فهو دائب الرحلة يرافقه النجم في الظلم ، والنجم يلقى إليه ينوره الأمل، بصيصا منه، لكن الظلام من حوله داكن، وهو في رحلة الدهر ومسيرة الأيام، لا يلقى غير ضنى وحرب لا تهدأ .. هو الخاسر فيها:

تسود الشمس منا بيض أوجهنا * ولا تسود بيض العذر واللمم

فالأيام تمضي وهي تأخذ منه شبابه، وتحيل لون أديمه وكم في الدنيا من متناقضات:

أطاعن خيلا من فوارسها الدهر * وحيدا وما قولي كذا ومعي الصبر

ويجعل الأيام عدوه ، والدهر متربصا به ، والحرب بينهما على ساق :

ومن لم يعشق الدنيا قديما؟ * ولكن لا سبيل إلى الوصال

نصيبك في حياتك من حبيب * نصيبك في منامك من خيال

رماني الدهر بالأرزاء حتى * فؤادي في غشاء من نبال

فصرت إذا أصابتني سهام * تكسرت النصال على النصال

وهان فما أبالي بالرزايا * لأني ما انتفعت بأن أبالي

فهو يستهين بالدهر لأنه لم يعد يخشاه فقد لقي كل ما يمكن أن يلقى من مصائبه، وبلاه بكل ما يمكن أن يبتلي الناس، وهو يناضله ، ولا يستسلم ، ولكنه مع ذلك يعترف فيما بينه وبين نفسه أن غاية كل هذا الفناء والعدم، فلا بقاء مع الأيام، وقد تبدو في بعض لحظاته مشاعر تشاؤمية أو كما قيل آثار فلسفة رواقية سوداء كقوله في هذه الأبيات :

أبني أبينا نحن أهل منازل * أبدا غراب البين فيها ينعق

نبكي على الدنيا وما من معشر * جمعتهم الدنيا ولم يتفرقوا

أين الأكاسرة الجبارة الألى * كنزوا الكنوز فما بقين ولا بقوا

والناس أبناء هذا الدهر ، أمثاله :

ودهر ناسه ناس صغار * وإن كانت لهم جثث ضخام

ويتمنى أن يتمثل له الدهر إنسانا، أو هو يقول أنه لو تمثل له إنسانا لقتله، وتمنى أن يقتل من الناس من يكره:

ولو برز الزمان إلي شخصا * لخضب شعر مفرقه حسامي

ويسلك الناس مع الزمان، فهو غاضب عليهم وعليه:

أذم إلى هذا الزمان أهيله * فأعلمهم فدم وأحزمهم وغد

وأكرمهم كلب وأبصرهم عم * وأسهدهم فهد وأشجعهم قرد

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى * عدوا له ما من صداقته بد

وأما الحكم عليه وعلى شعره فهو سريع الهجوم على المعاني ونعت الخيل والحرب من خصائصه ، " وهو كالملك الجبار ، يأخذ ما حوله قهرا وعنوة كالشجاع الجريء يهجم على ما يريده لا يبالي ما لقي ولا حيث وقع"[٢٩].

هذه هي أهم ملامح شخصية المتنبي وهي شخصية فريدة نادرة في تاريخ شعرنا العربي، ولأجل هذا عكف على ديوانه العلماء بين شارح وناقد ومتعقب سرقاته. وهو بين هذا وذاك يقف علما شامخا تراه في انكساره أقوى وأصلب من انتصاره . طيب الله ثرى أبي الطيب .

الهوامش

[1] ديوان المتنبي بشرح العكبري : ص٢٩١ ، نشر دار المعرفة بيروت لبنان . وانظر " الأنا والآخر في شعر المتنبي الميمية أنموذجا " بحث منشور للمؤلف ضمن كتاب مقالات في النقد الأدبي مطبعة الشاعر ٢٠٠٩م .

[2] دراسات في الأدب العربي :ص ٣٩٩ منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨١م .

[3] الواضح في مشكلات شعر المتنبي : ص١٠ ، تحقيق / الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر .

[4] الصبح المنبى : ص٢٠-٢١ الواضح : ص١٠.

[5] يتيمة الدهر للثعالبي / الجزء الأول مقال (المتنبي ما له وما عليه الصفحات) / ١ ٥/١٠.

[6] الصفحات / ١ ٥/١٠.

[7] الصبح المنبي : ص٢٠/٢١.

[8] الصبح المنبي: ص ٥٩ ، وانظر : الأمكنة والجبال والمياه في شعر المتنبي: د/ محمد علي العدواني مقال مجلة المورد المجلد السادس ١٩٧٧م ، وانظر أيضا معجم البلدان بلدة كوتكين .

[9] الواضح : ص ٩.

[10] أبو الطيب : ص ٣٥ .

[11] المحراب : العنق .

[12] الواضح : ص ٩.

[13] إرشاد الأريب: وراجع الصبح المنبي ، ص ٦٨ .

[14] الصبح المنبى ص ٧١ .

[15] أبو الطيب: ص ٣٨ .

[16] الصبح المنبى ، ٧٩ .

[17] الصبح المنبى ص ٨٧ .

[18] الواضح : ص ١٢.

[19] الواضح: ص ١٢.

[20] مقدمة الديوان لعبد الوهاب عزام.

[21] الصبح المنبي، ص ٩٨ .

[22] يتيمة الدهر للثعالبي ، الجزء الأول مقال المتنبي ما له وما عليه .

[23] ديوانه طبع عزام ص ٤٨٨ .

[24] في رحلته هذه ، راجع ديوانه ص ٤٨٨-٤٩٣ طبع عزام ، والصبح المنبي ، ص ١٢٤ .

[25] نشرت الرسالة مرتين ، مرة باسم ، الحاتمية ، ومرة ثانية باسم الموضحة.

[26] الحاتمية الثانية سبق نشرها.

[27] راجع الثعالبي في مقال (أبو الطيب ما له وما عليه) .

[28] الواضح ص ١٢.

[29] العمدة لابن رشيق ٩٣٢ نشر دار الحيل بيروت .

سحر الأرقام والأسماء
فى حضارات الشرق الأدنى القديم
(مصر - بابل - العبريين)

أ.د.سوزان السعيد يوسف(*)

المقدمة :

فى دراسة ميدانية فى القليوبية كان الساحر يستخدم بعض الآيات القرآنية ويرددها ثلاثة وأربعين مرة. ويقرأ عديه ياسين ٤٢ مرة أو ٤٩ مرة ويردد أدعية الطريقة البرهاطية (ابراهيم الدسوقى) التى ينتمى إليها . وفى حالة استخدام الآيات القرآنية لأغراض المحبة كان يستخدم الآيات التى تستخدم اللفظ حب مثل :

« الذين أمنوا أشد حب لله، لو أنفقت ما فى الأرض جميعًا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم »

أما فى حالة الشر فكان يتلو آيات مثل :

« كلما أوقدوا نارًا للحرب ،أشعلها وزادها ،أبليس»

وكان يكتبها أحدى وعشرون مرة ،ثم يتلو دعوه الطريقة البرهاطية .وأخبرنا أنه يستخدم سور خاصة فى الأعمال السحرية مثل ، سورة ياسين، والصمدية ، ويقرأها بطريقة مقلوبة ،لكى يكون لها تأثير ضار .

وبعض العزائم يكون لها تأثير قوى مثل :عزائم الأركشية، والبهوتية ،ولا يقوا هذه العزائم ،إلا المعزم القوى الذى لا يخشى الجان .

* - أستاذ الفولكلور، أكاديمية الفنون، المعهد العالى للفنون الشعبية .

Rosicrucian Society.



120

ويستخدم بعض الأدوات مثل المربع السحرى

أ١	ب٢	ج٣	د٤	هـ٥	و٦	ذ٧	ح٨	ط٩	١٠ء
ك	ل	م	ن	س	ع	ق	ض	هـ	/
٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠
ش	ت	//	ف	خ	ز	ف	ظ	ث	//
٣٠٠	٤٠٠		٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠	//

والساحر يختار الآيات التى تردد طبقا للغرض الذى يريده الشخص ويذكر اسم الشخص واسم أمه[1].

ومعظم هذه الممارسات السحرية تعتمد على كتب رئيسية فى السحر مثل :كتاب سمى "المعارف الكبرى للبونى "* فقد قدم هذا الكتاب مادة ثرية عن سحر الأسماء وخصائصا، وتركيب الجداول السحرية، وخصائص كل ساعة من ساعات النهار. وقد

اقتبس منه النويرى الفقرات الخاصة بالأسماء الحسنى . وذكره القلقشندى (المتوفى عام ١٤٨م) فى كتابة "صحيح الأعشى فى صناعة الإنشاء". وقد تعرض الكتاب على مدى قرون للنسخ بواسطة أعداد لا حصر لها من النساخ ، وأضيفت إليه كلمات من العامية المصرية، وتعد المؤلفات البونية العدة الأساسية لكل مسلم يشتغل بالسحر وكتابة الأحجبة [٢] ".

ويذكر كتاب ألف ليلة وليلة العديد من القصص، التى بها ممارسات من أجل الحماية من السحر، عن طريق الأدعية وتلاوة الآيات القرآنية . ففى حكاية محمد الكسلان يتحول العفريت إلى كومه من الرماد بعد أن يردد الكسلان :

« لا إله إلا الله محمد رسول الله »[٣].

وقد بطل السحر بعد استعاذه أم طاهر الساعى بالله وادركت أن العمل أوشك تأثيره أن يفسد بتأثير التسمية :

« بسم الله الرحمن الرحيم»[٤]

فمن اين جاءت هذه المعتقدات والممارسات إلى الثقافة العربية؟

سوف تهتم هذه الدراسة بفهم أصول ظاهرة السحر فى حضارات الشرق الأدنى القديم، بالاعتماد على منهج المقارنة الثقافية، والتاريخة ، فهذا المنهج يساعد على فهم أصول الممارسات الغامضة فى الحياة الحديثة ويقدم تفسيرًا لتلك المعتقدات .

وسوف تركز الدراسة على جانب من الممارسات السحرية التى يطلق عليها سحر الأرقام والاسماء (السحر التعاطفى) ،الذى يفرض أن حياة الإنسان مرتبطة ببقية عناصر الطبيعة ، ولذلك فإن يوم وساعة الميلاد ، والاسم الذى يسمى به الفرد، وما يقابله من أرقام يحدد مصير الإنسان وحظه فى الحياة، طبقا للمعتقدات السحرية .





تعريف السحر:

منذ بداية القرن التاسع عشر اهتم علماء الفولكلور والانثروبولوجيا والاجتماع بدراسة ظاهرة السحر .والعالم تايلور E.B. Taylor وصف السحر بأنه كتلة مرتبكة من المعلومات والممارسات ،والاعتقاد فى السحر نشأ من غياب الترابط المنطقى بين الأشياء ،ويعتمد على الطقوس التى تؤثر فى الكائنات الغيبية (٥) .

ويرى فريزر J.G. Frazer أن المجتمعات مرت بثلاثة مراحل من التطور: مرحلة الاعتقاد فى السحر، ثم مرحلة الاعتقاد فى الدين ،ثم الاعتماد على العلم ،وأن الإنسان حاول أن يتحكم فى الطبيعة بواسطة استخدام ما يعتقد أنه قانون ثابت غير قابل للتغير، وأن الممارسات السحرية تعتمد على عدد من القوانين يأتى على رأسها قانون التعاطف، وهو يعتمد على التماس أو المحاكاة وتداعى المعانى . ويوجد جانب من السحر له طبيعة محرمه ويقع تحت التابو وهي المحرمات الرادعة التى تسبب غضب الله (٦) .

وشرح ليفى ستروس Levi-estrous أن السحر يعتمد على الاعتقاد أن العالم يتحكم به قوتان متناقضتان: قوة من أجل الخير، وأخرى من أجل الشر، ويستطيع الساحر أن يستخدم قوته بطريقة سليمة من أجل الخير ، أو بطريقة خاطئة من أجل الشر (٧) .

فالساحر الذى يمارس السحر الأبيض، يرتدى ملابس بيضاء ،أما الساحر الذى يمارس السحر الأسود يرتدى ملابس سوداء، فالساحر يستخدم الألوان طبقا لطبيعة الغرض السحرى. وفى دراسة بلاكمان عن الناس فى صعيد مصر تروى أن الساحرة كانت ترتدى ألوان بعينها هى الأسود والأحمر والأخضر (٨) .

وكان على الساحر أن يستفيد من هذا القانون فى الخصائص الخاصة بالأحجار والمعادن والألوان والأشكال الهندسية .

وتعتقد الشعوب البسيطة أن الإنسان صورة مصغرة من العالم ،وأن جسم الإنسان محاط بدائرتين من الضوء، الدائرة الشمالية، وتكون شعاع أزرق ،والدائرة التى فى الجهة اليمنى، وتكون من شعاع أحمر، وسلامه الجسم تكون بالتوازى بين الدائرتين(٩) .

وربط مالينوفكى Malinowski بين النظم الدينية ،والسياسية ،والاقتصادية ،فى المجتمع واعتبر أن دراسة الاعتقاد فى السحر عنصر هام لدراسة الحياة الإنسانية(١٠).

السحر فى حضارات الشرق الأدني :

فى مصر :

فى مصر القديمة كان الكاهن الأكبر شخصية مقدسة، لأنه المسئول عن عبادة آله الشمس وهو المسؤل عن التراتيل الطقسية التى تجعل حركة الشمس تستمر والضوء يعبر الظلمات .وكان الكاهن متعمقا فى معرفة العلوم والقانون والفنون، وكان

سحر الأرقام والأسماء

السحر أحدى العلوم التى يختص الكهنة بمعرفتها فكان الكاهن له تأثير روحى عظيم فى حياة الناس .

وكان السكان فى مصر مقسمين إلى ثلاثة طبقات : طبقة الكهنة فى قمة الهرم الاجتماعى، ثم طبقة المحاربين، ثم طبقة العمال . وبالتدريج قوى نفوذ المحاربين بسبب امتلاكهم للسلاح واختاروا الملك من بينهم .

ورغم أن الملوك كانوا يلقبون فى قوائم الملوك بلقب (رئيس السحره) إلا أنهم كانوا يفتقدون إلى المعرفة العلمية التى كان يعرفها الكهنة . وفى الدولة الحديثة أصبح السحره يلقبون بلقب (حرى نيت) أى الكاهن المرتل وفى فترة متأخرة حملوا لقب «كتبة نصوص الآلهة»[١١] .

وتطورت المعتقدات عن السحر فى كل مدينة من مدن مصر بطريقة مختلفة ،ففى مدينة طيبة التى تقع فى جنوب مصر تتطور الأدب الواسع عن السحر وكان للسحرة مدارس تدعى بيوت العلم ،وكانت التراتيل تحفظ فى بيت الحياة حيث كان يتم فيه نسخ وحفظ النصوص السحرية. وكانت منف مركز عباده آله الشمس الإله رع ، واعتبرت الالهة سخمت رفيقة اله الشمس ، وتمثل المظهر المرعب للشمس وهي عين رع التى تظهر فى شكل الكوبرا.وفى مدينة الأشمونيين عبد الإله تحوت إله القمر واعتبر أنه هو الذى وضع كتب السحر .

وفى وسط الدلتا حيث ترتفع الأرض فى موسم الفيضانات عندما يغمر ماء النيل الحقول عبدت آلهة الخصوبة :ايزيس، وأزوريس، وحورس، وصورت ايزيس باعتبارها ساحره بارعة .أما مدينة منف فقد اكتسبت شخصيها من موقعها بين الصحراء ونهر النيل وتميزت بالأهرامات الثلاثة فى هضبة الجيزة فى الجانب الغربى من نهر النيل وتمثال أبو الهول .

كان المصريون بارعين فى علوم الهندسة والرياضة، وقد دفعت الرياضة المصرية إلى تطوير عدد من المشكلات الحسابية والمساحية، التي ظلت تشغل الكتبة

المصريون خلال مسح الحدود الزراعية، وابتدع المصريون طريقة لحساب المساحة تعتمد على قياس مساحة المربع والمثلث والدائرة(١٢).

و الأهرامات أقيمت بحيث تنطبق أضلاع قواعدها على الجهات الأربعة "ان ممراتها المائلة كانت تنطبق على المستوى الزوالى، فالممرات الداخلية كانت تستعمل لرصد الأجرام السماوية، وتقدير سعة انحراف الشمس عند التحول الصيفى والشتوى(١٣)".

وتمثال أبو الهول يرمز إلى الأسرار، ودارت حوله العديد من الأساطير وهو مكون من أربعة أجزاء: من رأس امرأة ،لكى يرمز إلى الذكاء ،لأن المرأة تستطيع أن تحقق طموحها لأنها تكسر الحواجز وتتغلب على العوائق . وجسم ثور لكى يرمز إلى الارادة التي لا تعرف الكلل،لأن الثور يستمر فى طريقة إلى النجاح أو إلى الفشل . ومخالب أسد ترمز إلى أن تحقيق الهدف لا يحتاج إلى الذكاء والإرادة فقط ،ومن الضرورى فى بعض الأحيان أن يحارب الإنسان لكى يأخذ مكانه بالقوة . وأجنحة النسر المنشورة فوق الجسد تشير إلى أن الإنسان عليه أن يخفى خطته حتى تأتى اللحظة المناسبة للتنفيذ (١٤).

وكان لاختراع الكتابة أثره البالغ فى المعتقدات عن السحر فى مصر القديمة . فالأسطورة المصرية تروى أن العالم خلق بقوة الكلمة .

« الفضاء كان يشغل جسم مائع أقرب إلى الماء ،فى هذا الجسم كان الخالق الأعظم يعيش . ثم تحركت روح المعبود وفاهت باسمها . وبعد أن فاهت بهذا الاسم تحولت إلى شكل عظيم ،وهو الإله الواحد الذى خلق جميع الآلهة الأخرى وكان السبب فى وجود الرجل والمرأة ،وكان هذا الإله هوة الإله خفرع نور حياة كل الكائنات»(١٥) .

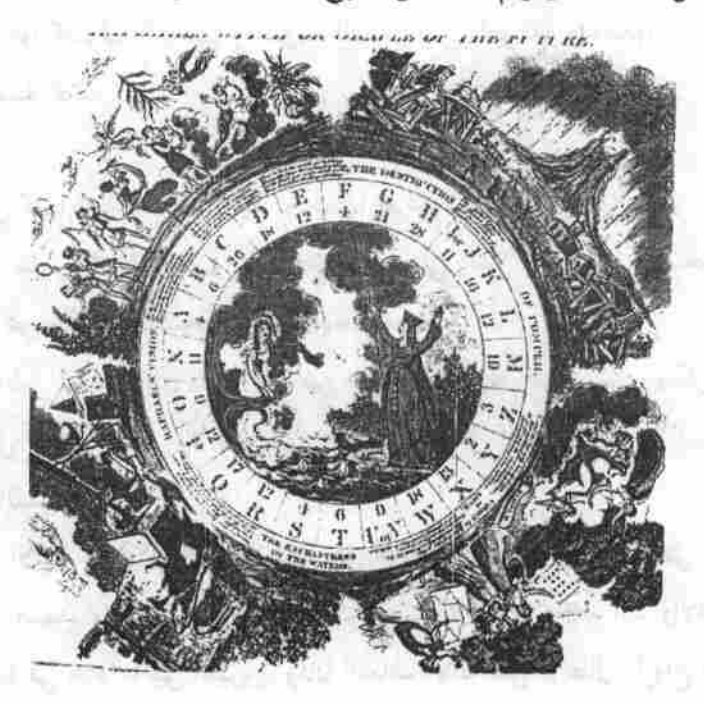


وكان المصريون يعتقدون أن الإله "تحوت" مخترع الحروف والفلك وكان يمثلونه رأس أبيس (العنقاء) الطائر المقدس واسموا به أول شهور السنة .

والحكمة كانت تستمد من الأثنى عشر حرفا من حروف الكتابة الهيروغليفية ، فكل حرف من هذه الحروف يرمز إلى صفة من صفات الحكمة ويرتبط برقم من الأرقام ،وله طريقته الخاصة فى النطق والإشارات التى تصاحب النطق عن طريق الفم والعين، وقد ينطق شفاهية ،أو يتم رسمه، وهذا يدل على الطابع الروحى والمادى للحروف ، فعالم الروح والمادة هما العنصرين الذين يشكلان الحياة .

أكدت الروايات الإغريقية أن طاليس كان من أقدم من نقلوا أصول الهندسة المصرية إلى اليونان . وأكتشف فيثاغورس الفيلسوف والموسيقى فى القرن السادس ق.م. العلاقة بين الأرقام والأصوات والأشكال . فشرح أن الاختلاف النغمى يظهر فى نطق الأرقام ٦، ٨، ٩، ١٢، والعلاقة بين الأرقام تظهر فى العلاقة بين ١، ٢ – ١٥٢ – ٢٥٣ – ٣٢٤.والرقم واحد هو أساس كل الأرقام ، والأرقام الأربعة الأولى عندما تضاف إلى بعضها يكون مجموعها عشرة . والرقم ١ مع الرقم ١٠ يكون كل

منهما علامة كبيرة ، أما الأرقام الأخرى فهى تكرار للرقم واحد أو الرقم عشرة فى تكوينات مختلفة ، والأرقام الأربعة الأولى أساسية فى تكوين الأشكال الهندسية ، فالرقم واحد يشكل النقطة وللرقم ٢ يشكل المستقيم لأنه يصل بين نقطتين ، والرقم ثلاثة يشكل المثلث ، والرقم ٤ يشكل المربع الذى يرمز إلى رموز ثابتة .



وهذا الاستخدام أدى بفيثاغورس ومن تبعه إلى أن الأرقام هى المفتاح لفهم العالم. وأن التوازن فى الفكر يعتمد على المركز، والأرقام الفردية ترمز إلى المذكر وإلى النشاط والخلق والانجازات العظيمة والخصوبة والذكاء (١،٣، ٥، ٧، ٩). والأرقام الزوجية تمثل المؤنث وهى تدل على التوازن ، الاحترام ، البناء ، الانسجام ، الاعتماد على المعنى ، النجاح المادى (٢،٤،٦،٨) وهذه النظرية سآمت الفكر عن الأرقام حتى اليوم (١٦) .

وفى مصر استخدمتا الدائرة والمثلث فى عجله البروج للتنبؤ بمعرفة الطقس، فكانوا يضعون ثلاثة أحجار بيضاء عند الأرقام ٦، ٣٨، ١٩ وثلاثة أحجار سوداء عند الأرقام ٤٧، ٢٨، ١ ويحركوا الحجر كل سنة إلى مكان ليراقبوا التقلبات القمرية ، واستطاعوا أن يتوصلوا انه عندما يكون الرقم عند ٥٩ فإن القمر يظهر كاملا ،وعرفوا كسوف الشمس وخسوف القمر بنفس الطريقة، واعتقدوا أن العالم يتحكم به ستة نقاط .

بابل :

فى بابل كانوا يعتقدون أن الآلهة بحكمتها تعرف كيف تسيطر على الشر .والإله مردوخ هو ساحر الآلهة العظيم ، ولكنه يسيطر على الشر عن طريق السحر لأن الشر بعيد عن حكمته، فالسحر يهدد الآلهة أنفسهم.

فالأساطير البابلية تروى :"أن الشياطين السبع يغزون إله القمر سين ، ولكن الإله انليل يرسل الالهة نسكو بالأخبار إلى الإله أيا، فيرسل الإله أيا ابنه الإله مردوخ لانقاذ إله القمر سين"(١٧).

وبعض الآلهة كانت تساعد الإنسان مثل الآلهة أيا الذى يهب المريض الحياة حين يذكر اسمه، والآله شمس الذى يعرف مصير الإنسان، والإله ادد والإله نابو آلهة النبوءة فى بلاد ما بين النهرين، وكان أنصاف الآالة مثل الأبطال وأرواح الموتى لهم قدرة على كشف المستقبل (١٨).

كان فى بابل نوعين من التنجيم الأول يعتمد على ملاحظة العلامات والظواهر المتنوعة ، والثانى يعتمد على قوه المتنبئ الداخلية وهى الملكه الخاصة بالروح التى تنبئه بما سيحدث ،فيرى الاشارات الحقيقية وقد يستعين بوسائل مساعدة مثل الرقص والموسيقى والمشروبات الروحية (١٩) .

ففى بابل كان السحره يعتمدون على قانون القسم والمعرفة وكان المرتلين وصانعى المعجزات يستخدمون اسماء الآلهة لكن تمنحهم القوة ، فقد كانت

الممارسات السحرية تتم عن طريق معرفة الأسماء الحقيقية للآلهة ،وطريقة استخدام الاسم، وطريقة نطق الحروف .وكانت قوة الاسم تستخدم فى البركة وأيضا فى اللعنة، وهذه القوة للكلمة عرفت بقانون القسم لدى حمورابى لضمان الشهادة والتبرئه من الجرائم(٢٠).



السحر فى العهد القديم :

ذكر فى العهد القديم أن العالم خلق بقوة الكلمة، ولذلك تكتب العبارة (وقال الله) قبل كل عمليه من عمليات الخلق (٢١).ومعتقدات اليهود أن اسم الرب سرى جدًا ولذلك عند قراءة الاسم (يهوه) يستبدل بالاسم (الوهيم) .

وتذكر الأسطورة :« عندما مثل موسى أمام الرب قال : سيد العالمين أخبرنى ما أسمك الواضح العظيم المقدس، حتى أدعوك باسمك فتجيبنى ، فاستجاب الرب وأخبره ، وعندما عرفت المخلوقات العلوية أن الرب أعلن اسمه السرى لموسى ، أجابوا بقولهم مبارك أنت يارب ، يا معلم العقل »(٢٢)

واستخدام اسم الرب له قوته وجبروتة، فالنبى أرميا استخدم اسم الرب كأحد الأسلحة لنصره شعبه . وجنود الملك صدقيا تفشوا اسم الرب على صدورهم[٢٣] . ويذكر التلمود أن موسى حين أراد رفع كفن يوسف وتابوته الذى أغرقه المصريون فى النيل ، أخذ لوحًا من الذهب ونقش عليه الاسم المقدس ثم ألقاه فى النهر[٢٤] . وهذه الأسطورة تشبه الأسطورة المصرية عن رفع جسد أزوريس من النيل عن طريق نطق اسم الإله الأعظم الذى باح به إلى إيزيس .

ويعتقد ان المزامير لها قوه فعالة فى الدعاء وخاصة المزمور الذى يقول:

"إلهى لماذا تركتنى بعيدا عن خلاص ،عن كلام زفير يالهى فى النهار أدعوك فلا تستجيب فى الليل ادعو فلا رد لى"

والمزمور ١٩ يرتبط بللأبجدية العبيرية وكل بيت خاص بحرف معين ، وبتلاوة الأجزاء الخاصة باسم الشخص ، يمكن الاستفادة من القوة السحرية لهذا المزمور . وهو مكون من ٢٢ بيتا بعدد الأبجدية العبرية .

والأبجدية العبرية* لم تعرف الارقام ولذلك جعل لكل حرف دلالته من الأرقام وترتيب الحروف طبقا للكلمات (أبجد هوز حطى كلمن) كالتى :

١א	٢ב	٣ג	٤ד	٥ה	٦ו	٧ז
٨ח	٩ט	١٠י	٢٠כ	٣٠ל	٤٠מ	٥٠ן
٦٠ס	٧٠ע	٨٠פ	٩٠צ	١٠٠ק	٢٠٠ר	٣٠٠ש
٤٠٠ת						

وطريقة الحساب تكون بمعرفة اسم الشخص واسم امه، وجمع القيمة العددية لهما بحيث يكون الرقم من ١-٩ فإذا افترض ان القيمة العددية للاسم ٤٧ يكون الحساب ٧ +٤ = ١١= ١+١= ٢ .

وهناك طريقة اخرى فى الحساب عن طريق حساب يوم الميلاد مع رقم الاسم مع رقم اليوم الحالى ، ثم اختصارها إلى رقم اقل من ١٠ وهذه الطريقة فى الحساب لا تؤثر فى مصير الإنسان إلا قبل البلوغ لان يوم الميلاد يتراجع تأثيره بعد سن البلوغ ويتبقى تأثير الاسم الذى يكتسبه الإنسان ، فهذا الاسم يحدد إذا كان محظوظاً أم لا، ولكن يوم الميلاد يحدد إذا كان الشخص طيبا امر شريرا لان بعض الأيام أحسن من الأخرى ، وتقسم الأسماء إلى مؤنث ومذكر طبقا للقيمة العددية للاسم . وتغير اسم الإنسان يغير مصيره فالاسم يرتبط بالكوكب طبقا لفكر المتصوفة (القبالا)[٢٥] .

وكل سفر من أسفار العهد القديم له ما يقابله من أرقام كالآتى :

السفر	الرقم	السفر	الرقم
عوبديا	١	القضاة	٢١
حجى	٢	لملوك الأول	٢٢
يوئيل	٣	يوشع	٢٤
ناحوم	٣	صموئيل الثاني	٢٥
حبقوق	٣	العدد	٢٧
صفنيا	٣	الملوك الأول	٢٩
راعوث .	٤	الامثال	٣١
يونان	٤	اللاويين	٣٤
مراثى ارميا	٥	اللثنية	٣٦
ميخا	٧	الملوك الثاني	٣٦
عاموس	٩	الخروج	٤٠
عزرا	١٠	أيوب	٤٢
استير	١٠	التكوين	٥٠

الجامعة	١٢	آرميا	٥٢
دانيال	١٢	اشعيا	٦٦
نحميا	١٣	المزامير	١٥٠
هوشع	١٤		
ذكريا	١٤		

خصائص الأرقام السحرية :

كل كوكب له مفتاح من الأرقام والرقم السحرى للشمس ٣٦:

١	٣٥		٣٤	٣		٦
٣	٨				١١	٧
٢٤		١٥		١٦		١٩
١٣						١٨
١٢		٢١		٢٢		٢٥
	٢٦				٢٩	
٣١						٣٦

إذا جمعت الأرقام أفقيا أو رأسيا يكون الناتج ١١١

وإذا جمعت الأرقام الأربعة للمربع الكبير يكون الناتج ٧٤

وإذا جمعت أرقام المربع الأصغر يكون ناتج كل منها ٧٤

وإذا جمعت المربعات الثلاثة إلى الرقم الأصلي ١١١ يكون الناتج ٣٣٣ وهو نفس الرقم ٣٦ وهو ٦٦٦ .

تقسم الأرقام طبقا للعناصر الأساسية التى تكون العالم الى: أرقام هوائية ،وأرقام مائية ،وأرقام ترابية وأرقام نارية ،وكل رقم يكتسب صفاته من المواد التى ينتمى إليها .

أرقام هوائية	أرقام مائية	أرقام ترابية	أرقام نارية
٣	٤	١	٢
٧	٨	٥	٦
١١	١٢	٩	١٠

وتكتسب الأرقام الهوائية صفاتها من الهواء ، فالهواء يمثل نسمة الحياة وهو الذى يتيح للبشر الحياة ،ويعكطى للاموات فرصة لكى يبعثون ففى احدى الاساطير المصرية يتحدث الاله شو قائلا :

" أننى ابقى على المخلوقات وادعها تحيا، بفعل فمى ،أنا الحياة التى تسرى فى عروقها ، والذى ادفع نفسى فى اعناقها "(٢٦) .

وأغلب الاعمال السحرية تصاحبها كلمات، هى فى الغالب اغانى سحرية ، وممارسات تنفسية عن طرايق الانشاد .

والماء يرمز الى الحياة وفى طقوس عباده ازوريس كان سكب الماء رمزاً لعدم فناء الحياة، وكان الماء يسكب على جسد الميت ضمانًا لاحيائة لان الماء جوهر الاله أزوريس ،والاله نونو هو سيد الاسماك وعنصر الحياة الأول فسمكة الحوت الهائلة رمز الابتلاع ،وفى اسطورة ازوريس السمكة تبتلع الحجزء الرابع عشر من جسد ازوريس وهو الجزء المتعلق بالخصوبة (٢٧).

وفى الأساطير البابلية يظهر (الإله أيا) فى شكل سمكة ويساعد (الاله عشتار) التى تظهر فى شكل عروس البحر، واسم الاله عشتار والالهة نانا أسماء قديمة تدل على الماء والنهر، والتقارب اللفظى واضح بين نانا وماما ؟

وفى العهد القديم فى قصة القاء موسى فى النهر ترمز الى الميلاد الجديد لموسى بعد انتشال ابنه فرعون له (٢٨) .

والماء مصدر للحياة، ولكنه يهدد الحياة أيضا كما حدث فى اسطورة الطوفان.(٢٩) وفى قصة تحويل مياه مصر الى دماء .وفى رؤيا يوحنا نجد أن التنين يرتبط بالمرأة الخاطئة التى تظهر للقديس يوحنا (٣٠) .

فالماء هو رمز للزمن والقدر، لانه يتحرك بسرعة، وجوف البحر يمثل الهاوية، والدموع رمز البؤس .

الأرقام الترابية لها صفات الامومة فالأرض هى بطن الام الذى يخرج منه البشر، وهى المكان الذى يحتوى الانسان بعد موته ومكان الراحة االابدية .

والنار عنصر مقدس لانها مصدر الحرارة والدفئ فهى مثل الشمس، والانسان استخدمها فى الطقوس لأشعال القرابين ،وهي رمز للطهارة ،وفى العهد القديم عندما القى بكل من مشيل وعزرا فى اتون النار، وقف ملاك أمام الرب المقدس قال : من سيخلص العالم فرد جبريل قال لاتون النار : ان سلطان الإله الواحد المبارك اسمه لا يكشف، لأنك أنت أمير الشفاء فالكل يعرف ان الماء يطفىء النار .ولكن انزل يا أمير النار بدون ماء، فردت النار من داخلها " قال الرب انزل" وانطفأت النار من داخلها من تلقاء نفسها ،وبدأ جبريل يمدح قائلا : حقيقة الرب تبقى إلى الأبد"(٣١).



والساحر المصرى كان يمارس سحره بأن يعتمد على علاقة التعاطف بين الالوان والمعادن والأشكال، والرقم الذى يرتبط باسم الإنسان . فكان عليه ان يرسم دائرة وفى الاتجاهات الأربع يرسم علامة، فى الشمال رأس إنسان رمز الشمس ،وفى الجنوب رأس الأسد رمز المريخ ،وفى الشرق رأس النسر رمز المشترى، وفى الغرب رأس الكبش رمز زحل . وكان عليه قبل الدخول الى الدائرة أن يقدم قربانا فى المذبح من اجل المغفرة ،ويتطهر ويستعين ،بالمعلومات، والارادة الانسانية ،ويتغلب على خوفه، ويحافظ على توازنه ،ويستعين بقوة التأثير فى المخلوقات. وهو يرسم دائرة لأن الدائرة ترتبط بالجوهر وحياة العالم الطبيعى ، وفى داخل الدائرة يرسم نجمتان احداهما نجمة خماسية والاخرى سداسية .فالنجمة الخماسية تستخدم للخير والشر فالشكل الخماسى بنقطتية الصاعدتين يمثلان قرنا الشيطان، ويستخدم بالمقلوب إذا كان هناك حاجة للشر الشديد وهو يرسمة داخل الدائرة السحرية لكى يحمى الساحر من الارواح المعادية، ويحمل الساحر هذا الرمز فى يده أثناء العملية السحرية . ويستخدجم الشكل السداسى، لكى يتحكم فى الارواح الحارسة للعالم فالمثلثان يلتقيان فى نقاط صغيرة جدًا ،وحكمه الانسان ان يوازى بين المثلثين، لانه عن طريق الهبوط الحلزونى خلقت المادة من الروح، وعلى الإنسان أن يقوم بالرحلة العكسية (٣٢) .

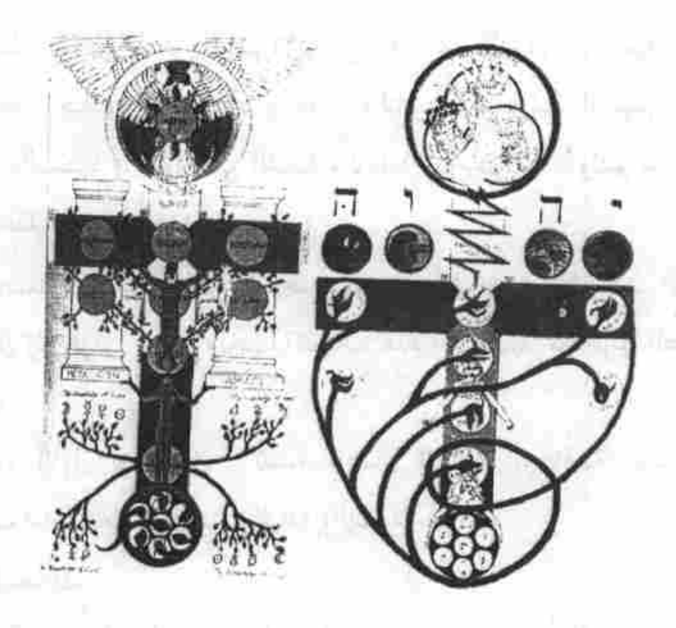


خصائص الرقم ١ الحرف A א :

الرقم واحد فى الفكر المصرى هو تجسيد للبدء والزمن الأول والمطلق الذى يولد من ذاته، كما جاء فى قصة الخلق المصرية :" والإله رع إله مدينة هليوبليس وهو الإله انوك الذى كان يسمى نو ويعيش فى الفضاء، ظهر فى شكل الشمس وكان الرئيس الأكبر لجميع المعبودات، فخرج من نو (العنصر المائى) تسع آلهة وهم أبناء رع ، وأنجب الإله الأزلى نو الزوجين شو وتفوت بوسيلة غير طبيعة ، وكان أبناء شو وتفوت ، جب ونون ، ورفع الأب تفوت عن جب وبذلك فصل بين السماء والأرض ، ثم قام نزاع على المملكة فى مصر بين أبناء جب ونون فقتل ست الملك أزوريس وأخذ عرشه ، وأُنجب حورس ابن إيزيس وأزوريس وحارب عمه ست ، وأُعلن من قبل محكمة هليوبليس أنه ملك مصر الحق وريث أزوريس "[٣٣] .

هذه الأسطورة توضح المعتقدات عن وحدة الوجود، والتصور الخاص عن المحيط البدائى قد ظهر منذ أقدم العصور، والمعتقدات عن ظهور الأرض فوق سطح الماء فى مظهر ملتهب ، وهى تحمل أول كائن حى ، وكان إما الثعبان الذى كان يعتبر الجسد الأول لأى إله، أو أنه الجعل (الجعران) ، أو الصفضعة التى تحولت الى رمزًا مسيحيا لليقين ، أو البيضة التى اعتبرت رمزا للحياة . وفى عقيدة أحدث زهرة اللوتس التى ولدت من الشمس فكانت الشمس تعتبر خالق كل الكائنات فى الأرض وكان الناس يظنون أنهم سلالة الآلهة نشأوا من دموع رع . أما الفكرة بأن الناس شكلوا فرادى من الصلصال فقد ظهرت بعد ذلك [٣٤] .

فى العهد القديم : فى العهد القديم يرمز الرقم واحد الى الألوهية ، واليوم الأول هو يوم الأحد لأن قصة الخلق تروى أن الله خلق العالم فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع وهو يوم السبت (اليوم السابع).



ويوصف اليوم الأول بأنه يوم المتناقضات الحادة لأن الله خلق فى هذا اليوم النور والظلام أى النهار والليل .

يذكر سفر التكوين :

" قال الله ليكن نورًا ، فكان نور ، ورأى الله النور أنه حسن . وفصل الله بين النور والظلمة . ودعا الله النور نهارًا ، والظلمة دعاها ليلاً . وكان مساءً وكان صباحًا يومًا واحدًا(٣٥) .

وربط سفر دنيال بين الرقم واحد والرقم أربعة فى التصور الذى قدمه عن الملائكة فيذكر :

" وكان فى السنة الثلاثين من الشهر الرابع فى الخامس من الشهر، أن السموات انفتحت فرأيت رؤي الليل ... سحابة عظيمة ومن وسطها شبه أربعة حيوانات وهذا منظرها ، إنها شبه إنسان، ولكل واحد أربعة أوجه ،ولكل واحد أربعة أجنحة"(٣٦) .

ويرتبط الرقم واحد فى العالم الإنسانى بالإرادة ، لأن الإنسان سيد المخلوقات وله طبيعة روحية ومادية فى آن واحد . والناس الذين يرتبط اسمهم بالرقم واحد يتصفون بالسيطرة والقدرة على القيادة والزعامة والاستقلالية . ولهم قدرات متعددة ومقدرة عقلية لتحقيق أهدافهم .

أما صفاتهم السلبية فهى أن صاحب هذا الرقم عنيد ولا يجب الاصطدام به لأنه ميال إلى فرض نفسه، ويجب اكتساب هذه الشخصية عن طريق الصداقة والود والتعاون .

واليوم الأول يوما صالحا للقيام باعمال الارشاد ،ومناقشة المشاكل واقامة الدعوات أمام القضاء، وأعمال القيادة والهجوم(٣٧) .

علاقة التعاطف :

الرقم	الكوكب	الرمز	اللون	المخلوق	الصورة	الصفة
١		التاج	الأصفر	مخلوق له أربعة وجوه وأربع أجنحة كما جاء فى سفر دينال	الساحر،رجل كبير له لحية	الارادة

الرقم ٢ الحرف B ב :

فى الفكر المصرى :

الرقم اثنين فى العالم الإلهى يدل على الضمير أو الشئ الكامل ، لأنه يقبل التغيرات الثلاثة (الماضى ، الحاضر ، المستقبل) . فهو يرمز إلى ما هو أعلى وما هو أسفل ففى مصر يرمز إلى رع إله الشمس ولأوزريس إله الظلام .

ويصور الرقم اثنين امرأة تجلس على كرسى العرش فى معبد إيزيس بين عمودين، العمود الذى فى الجانب الأيمن لونه أحمر، يرمز إلى الحيوية والنشاط، والعمود الذى فى الجانب الأيسر لونه أسود ويرمز إلى الليل والاندفاع النفسى والارتباط بالأشياء المادية . والمرأة محاطة بمظاهر احتفالية فينعكس ضور القمر على وجهها ،

وتضع علامة عنخ فوق صدرها من المعدن، وتضع فوق ركبتها كتاب مفتوح مغطى نصفه بساعه البروج.

وهذه الصورة ترمز الى إيزيس وطبيعتها السحرية، وعلامة عنخ ترمز إلى توظيف الأشياء عن طريق الروح وأن المعلومات تستمد من الآلهة ، والكتاب المغطى نصفه بالساعة يرمز الى أن الحكمة تتقيد بالوقت [٣٨] .

فى العهد القديم :

الرقم اثنين يرتبط باليوم الثانى الذى خلق الله فيه السماء والأرض.

جاء فى سفر التكوين :

" قال الله ليكن جلد فى وسط السماء ، ليكن فاصلاً بين مياه ومياه ، فعمل الجلد وفصل بين المياه التى تحت والمياه التى فوق الجلد وكان كذلك ودعا الله الجلد وكان مساءً وكان صباحًا يومًا ثانيًا"[٣٩] .

وربط حكماء التلمود بين الرقم اثنين والشيطان وبين المرأة والخطيئة التى أدت إلى طرد آدم من الجنة. واليهود يتشاءمون من الرقم الزوجي بسبب التحريمات التى جاءت فى العهد القديم .

" لا تزرع حقلك صنفين لئلا يتقدس الملئ الزرع الذى تزرعه ومحصول الحقل . لا تحرث على ثور وحمار معا ، ولا تلبس ثوبا مخلوطا صوفا وكتانا معا " [٤٠] .

والرقم اثنين فى العالم الإنسانى يمثل التأثير الثقافى فهوة يمثل الوضوح والغموض فى آن واحد، وهو يمثل المرأة وارتباطها بالرجل فى حياة مشتركة . ومن يرتبط اسمه بهذا الرقم عليه أن يدرس طويلا حتى يحصل على المعرفة والحق فى المستقبل . وأصحاب هذا الرقم يتصفون بالتفتح والتوازن وسرعة التفاعل، ولكن مزاجهم معتدل ويميلون إلى التوازن وأرضاء جميع الأطراف والرغبة فى السلام، فهم سريعى الخضوع والطاعة ويكونون صداقات عديدة .

ولكن صاحب هذا الرقم قد يكون له صفات سلبية فقد يكون حقودًا أو مخادعًا أو مترددًا فى رأيه .

ويوم الاثنين يوما مناسبًا للتفكير والتخطيط ولكنه غير مناسب للارتباطات أو التشريعات او التعهدات[٤١] .

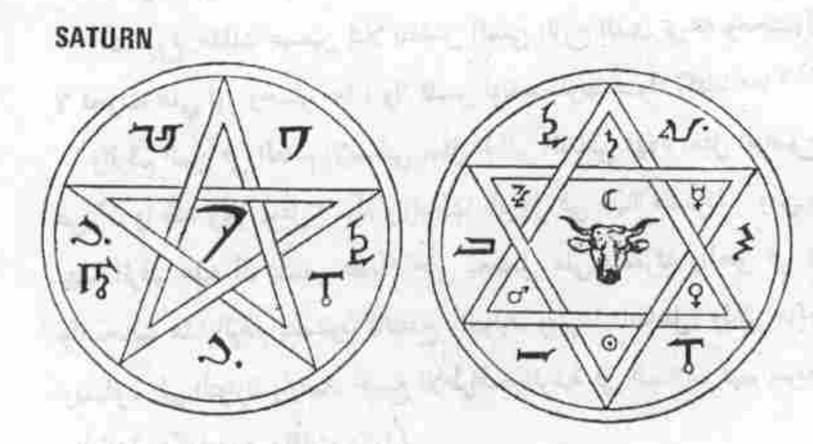
علاقة التعاطف :

الرقم	الكوكب	الرمز	اللون	المخلوق	الصورة	الصفة
٢		الدائرة		الآلهة حيكات الهة البحر	أمرأة حامل	المعرفة

الرقم ٣ الحرف G ג :

فى الفكر المصرى العدد ثلاثة هو الرمز الرئيسى للإلوهية باعتباره الكامل كمالاً مطلقا ، وهو يمثل قوة إلة واحد ضد الاثنين، لأن المصدر الواحد للضوء ينتشر فى ثلاثة اتجاهات .

ومنذ القدم كان الملك هو حورس فكان حورس يجسد فى صورة صقر يمثل ملك مصر، أو حورس ملك السماء ،ويصور فى صورة جرما سماويا ، وبعد موته يتحول نباتًا أو أزوريس .



فى بابل :

وفى الأساطير البابلية يرمز للرقم ثلاثة بالثعبان الذى يظهر فى ثلاثة صور، الثعبان ذو القرون، أو الثور، أو المرأة الثعبانة المجنحة وهى الإله عشتار التى ترتدى ملابس من جلد الثعبان. وهو يرمز لتقلب الزمن مثل القمر لأن الثعبان حيوان متحول يبدل جلده فهو يرمز إلى الحياة التى تخرج من الموت . فسم الثعبان سم قاتل ولكنه فى نفس الوقت أكسير الحياة . والثعبان حارس ولكنه ،سارق لنبات الخلود، كما فى ملحمة جلجامش، وهو رمز للخصب واستمرار النسل ومعرفة المستقبل ، لأن الثعبان يعتبر مخبرًا عن الماضى ومطلعا على المستقبل، كما يظهر من حكاية الغريق المصرية، ومن يأكل لحم الثعبان يكتسب قدرة على كشف الغيب ، والبطل الذى يقهر الثعبان يصبح خالدًا لأنه يقهر الموت[٤٢] .

فى العهد القديم :

الرقم ثلاثة له أهميته فى العهد القديم ، فقد ظهرت ثلاثة ملائكة لإبراهيم ، وموسى صام ثلاثة أشهر بعد موت أمة ، والقبائل العبرية بقوا ثلاثة أيام فى الصحارء قبل ان يتلقوا وصايا الرب [٤٣] .

واليوم الثالث هو اليوم الذى خلق فيه الرب الأرض والبحار والنباتات. وفى المعتقد المسيحى الرقم ثلاثة له اهمية عظيمة فقد جاء فى العهد الجديد قصة الأشجار الثلاثة :

"يتطلع شيث إلى السماء ليطلب الغفران لأمة آدم ، فيرى ثلاثة رؤى ، فى المرة الأولى يرى شجرة يابسة على حافة نهر ، وفى المرة الثانية يرى ثعبانا يلتف حول جزع الشجرة، وفى المرة الثالثة تنمو الشجرة ، وتكبر لتبلغ السماء وهى تخفى مولدًا بين أغصانها ،ثم يعطى الملاك لشيث ثلاثة بذور من الشجرة التى أكل منها والده، ومن تلك البذور الثلاثة نبتت الأشجار التى يضع منها فيما بعد صليب العذاب ."

والرقم ثلاثة فى العالم الإنسانى يدل على التوالد الأقصى للأفكار ، ويرتبط بالنشاط والتطور فى العمل النابع من الإرادة ، ويدل الرقم ثلاثة على النجاح فى المغامرة لأن أصحاب هذا الرقم يعرفون كيف يربطون بين الطاقة والنشاط الجسدى والجانب الروحى وهذا يدفعهم الى الازدهار ، وهم موهوبون ولهم خيال خصب وميلون الى المرح والتفاؤل، ولهم مهارات متعددة ،وغالبا من أصحاب الحظ السعيد. واليوم الثالث فرصة لإنجاز أعمال متعددة .

ويصور الرقم ثلاثة بأمرأة تجلس فى وسط لهيب الشمس، ويحيط بها اثنى عشر نجما وقدمها يستريح على القمر، وتحمل صولجان مزين بكرة، وفى الجهة الأخرى نسر ، وهذه الصورة تمثل خصوبة العالم، لأن الشمس هى قوة الخلق، والنجوم ترمز إلى الساعات الاثنى عشر التى تمر بها الشمس ، والصولجان المزين بالكرة يرمز إلى نشاط الأشياء التى تولد والتى سوف تولد ، والنسر يرمز إلى قمة الارتفاع الروحى، وتضع رجلها على القمر رمز إلى ضعف الأشياء المادية وهيمنة الروح .

الطلسم :

قطعة من المعدن يرسم على إحدى وجهيها شكل سداسى وفى الجهة الأخرى شكل خماسى ، الطلسم الذى يصنع من أجل الحماية يصنع من معدن الصفيح النقى. لأن أصحاب هذا الرقم يرتبطون بكوكب زحل الذى كان يُعبد فى مدينة طيبة وهو إله الزراعة ، ويرسم داخل الشكل السداسي صورة لرأس الثور، وفى الشكل الخماسى صورة المنجل ، ويوضع فى كيس من الحرير الأزرق. ويضع الكاهن أو الساحر المعدن على النار المشتعلة من حجر الشيس أو خشب الصمغ أو خشب السرد . وهذا الطلسم يحمى حامله من أمراض السرطان والشلل والسكتة الدماغية، كما يحمى من الاغتيال أو المهاجمة ويحمى المرأة الحامل والمرأة التى فى حالة وضع[٤٤]

العلاقة التعاطفية :

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٣	زحل	البرج	الثعبان	امرأة تجلس وسط الشمس (ايزيس)	التأثير والتفاعل

الرقم ٤ الحرف D د :

فى مصر :

كان الرقم أربعة عددًا مقدسًا عند المصريين ،لأنه يدل على الأشياء الكاملة .وفى الطقوس الجنائزية كان يدفن مع الميت فى تابوته أربعة تماثيل من الخزف والشمع لأبناء حورس الأربعة ، الذين يصورون فى هيئة المومياء فوق زهرة اللوتس، كما فى نصوص التوابيت لكى يكفلوا للروح الحماية فى العالم الآخر ، وكان أحد هذه التماثيل له رأس إنسان ويرمز إلى الجنوب، والثانى برأس ذئب ويرمز الى الشمال، والثالث برأس ضبع ويرمز إلى الشرق ، والرابع برأس صقر ويرمز إلى الغرب .

وأثناء العملية السحرية يحمل الساحر نجمة الصباح الرباعية التى ترمز إلى الجهات الأربعة .



فى العهد القديم :

فى العهد القديم ارتبط العدد أربعة بخلق الكواكب وتقسيم الوقت إلى أيام وسنين. وفى سفر حزقيال ذكر أن فى جنة عدن أربعة أنهار .

"كان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس ، اسم الواحد فيشون وهو المحيط بجميع أرض الويلة حيث الذهب، وذهب تلك الأرض جيد هناك المقل وحجر الزبرجل ، واسم النهر الثانى جيحون وهو المحيط بجميع أرض كوش، واسم النهر الثالث مداقل وهو الجارى شرقى آشور، والنهر الرابع الفرات"(٤٥)

ويتحدث يوحنا اللاهوتى عن أربعة ملائكة يقفون على زوايا الأرض الأربع ."وبعد هذا رأيت أربعة واقفين على أربعة زوايا الأرض، ممسكن بأربع رياح الأرض، لكى لا تهب ريح على الأرض ولا على البحر"(٤٦).

فى العالم الإنسانى :

فى العالم الإنسانى الرقم أربعة يعنى ، الشهادة الصادقة، الرفض ، المناقشة ، الجواب، أى التوصل إلى الأفكار بعد التفكير فهو يدل على العمل المتناسق وراء الفعل الناتج عن المعلومات وحب العمل . فالرقم أربعة القوة المتوازنة فى الأرض ، فهو يمثل المربع الذى يمثل الرسوخ والكمال والإنجاز. وأصحاب هذا الرقم يحققون آمالهم عن طريق قوة الإرادة ،التى تعتمد على المعلومات عن العدل والحق ويتميزون بالتنظيم، والميل إلى البناء، ولديهم قدرة على الإنجاز ، ولكن ليس لديهم فكر مبدع أو ملهم .

وصاحب هذا الرقم قد يكون فى الجزء الأعلى من الأرض ، وفى هذه الحالة يكون عمليًا وناجحًا . أما إذا كان فى الجزء السفلى يكون ميالاً إلى الاكتئاب والكسل و الحزن والمزاج السودوى (٤٧) .

الطلسم :

يرتبط الرقم أربعة بكوكب المشترى الذى كان يعبد فى بلدة أرمنت ،ويصنع الطلسم يوم الخميس من معدن القصدير، ويرسم على أحد جانبى المعدن شكل سداسى فى داخله رأس نسر، وفى الجانب الآخر شكل خماسى عليه التاج علامة النصر ، ويسخن الساحر المعدن فوق بخور ومادة شمعية وبلسم ونبات زعفران و(نبات شوكى) على نار مشتعلة من خشب الحور وخشب شجر التين ثم يضعه فى كيس من الحرير الأزرق السماوي .

وهذا الطلسم يحمى، من الموت، وأمراض الكبد، وأمراض الرئة ،والحوادث، ويمد الإنسان بالإرادة والتعاطف .

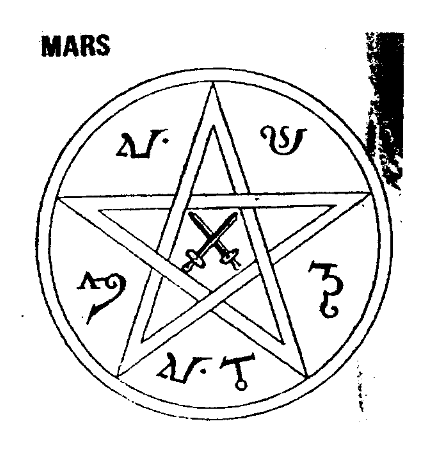
الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٤	المشترى	علامة عنخ	ملاك له أربعة أوجده وأربعة أجنحة	ملك قوى على العرش	الواقعية

الرقم ٥الحرف E ה :

الرقم خمسة هو رمز لزهرة اللوتس فالأسطرة تقول :

أن نعرم البدائى منح الحياة للإلة رع عن طريق سوسنة .وهذا التصور اللاهوتى نشأ حوالى ٢٥٥٠ ق.م، فالشمس الشابة قد انبثعت من السوسنة المتفتحة واعتبر أنها حورس الشاب ، ولذلك يصور الإله حورس جالسًا على زهرة السوسن .وكان الاسم الذى يخلد المتوفى بعد الموت هو [رن] يرسم فى شكل دائرة بيضاوية ، وبدونه لا يمكن التعرف على شخصية المتوفى فى العالم الآخرة .

والرقم خمسة ينظم قانون الحياة ،فهو يدل على المطلق والجوهر، حيث يلغى الزمن لأنه رمز الكلية والتجدد .





فى بابل :

فى بابل كانت الدائرة رمزًا لدائرة الأبراج التى كان يطلق عليها (حزام عشتار) والعرب يطلقون عليها (مناظر القمر) .(٤٨)

فى العهد القديم :

يرتبط الرقم خمسة بخلق الطيور والحيوانات المائية (٤٩) .

أما فى العالم الإنسانى فإن رقم خمسة يرتبط :بالقدر، المغزل، ويعتبر تعويذة ضد القدر فالحركة الدائرية والنسيج وترابط الخيوط، ترمز إلى الاستمرار، ويرتبط الرقم خمسة بالعين ، والبيضة ، وبالقارب لأنهم يشبهون المغزل وأيضا بالقمر أو الهلال لارتباطهما بالزمن، وقد يرمز له بكف الإنسان .

والرقم خمسة هو حاصل جمع ٣ ، ٢ ولذلك فهو يكتسب صفات المذكر ٣ والمؤنث ٢ فهو يدل على التناسل، وأصحاب هذا الرقم يميلون إلى الحرية ويتمتعون بالبساطة والحيوية والنشاط ، وهم مغامرون يميلون إلى التغير السريع وهذا الرقم يشير إلى الإنسان الفطرى المنغمس فى الشهوات ولكنه يتمتع بجاذبية وسحر . واليوم الخامس يومًا مناسبًا للمغامرة والمخاطرة وتوقع الأشياء الغربية وتقلد المناصب العظيمة.

الرمز :

الرقم خمسة يرمز له عن طريق كاهن (رئيس السحرة) يجلس فى قدس الأقداس بين عمودين ، ويضع أصبع يده اليمنى فوق فمة ليرمز إلى الصمت . وعند قدميه اثنان من الرجال أحدهما يرتدى اللون الأحمر والآخر يرتدى اللون الأسود .

هذا الكاهن يمثل خلق الأشياء الجيدة وروح الحكمة ، ويجلس فى الوسط لكى يستمع إلى صوت السماء فى صمت وصبر، ويمسك الصولجان فى يده ليرمز إاى القانون الإلهى، وفى يده اليسرى يمسك علامة غنج ليرمز إلى إرادته (فى أن يطيع أو لا يطيع) والوضع المتقاطع يشير إلى إرادة الآلهة فى العالم وإنها تمد العالم بالاستمرار والحياة ، والرجلان يرمزان الى النور والظلام وهما فى خدمة الكاهن .

الطلسم :

يرتبط الرقم خمسة بكوكب المريخ الذى كان يعبد فى مدينة أدفو . يُصنع الطلسم من معدن الحديد يوم الثلاثاء، ويصور داخل الشكل السداسى صورة رأس أسد، ويصور داخل الشكل الخماسى صورة سيفان . يضع الكاهن الطلسم فوق دخان نبات أوراق مرة (ونبات الافستنجدين ، وهو نبات يستخدم للهضم ويصنع منه مادة مسكرة) ويحفظ داخل جراب من الحرير ، ويحمى من الموت الناتج عن الحقد ويمد صاحبه بالحماية ضد الأعداء .

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٥	المريخ	السوار المغزل	حيوان مهلك	الكاهن	السرية

فى المعتقد الشعبى المصرى يستخدم الرقم خمسة فى أحجبه المحبة فوضع خصلة من الشعر بطريقة دائرية يكون له أثر بالغ فى العلاقة التعاطفية (٥٠) كما يستخدم الشكل الدائرى لفك الأعمال السحرية مثل المربوط فيضعون بيضتان مسلوقتان يكتب على أحداهما (درو) وعلى الثانية (ورعت) ويكتب على الصحن

في شكل دائرة (الله الله الله) وتقسم البيضة بشعرة من شعر رأس الزوجة ، ويأكل كل من الزوجين نصف البيضة .

الرقم ٦ الحرف UV (و):

الرقم ستة في المعتقد المصرى يمثل معرفة الخير والشر . وهو يمثل التوازن والهرمونية، لأنة يجمع بين الأرقام الفردية والزوجية ،فهو يكون اتجاهين معاكسين الخير والشر، وعلى الإنسان الحذر لأن عليه الاختيار بين الفضيلة والاستجابة للخطأ.

فى العهد القديم :

اليوم السادس هو اليوم الذى خلق فيه الإنسان، وقال الله لنتخذ الأربعة ذوات الأنفس الحيه كجنسها بهائم ، ودبات، ووحوش أرض كأجناسها ،و كان كذلك فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها، والبهائم كأجناسها ، وجميع دبات الأرض كأجناسها، ورأى الله كل ذلك أنه حسن وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبيهنا . وكان مساء وكان صباحًا يومًا سادسًا[٥١]".

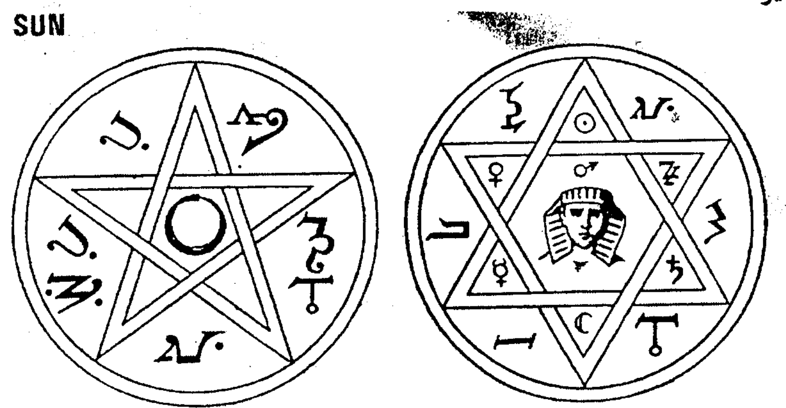
وأصحاب هذا الرقم يمثلون الخصومة مع قوة الطبيعة، ويرتبطون بالقضايا العامة، ويتمتعون بالاستقلال، والتعاطف والألفة العائلية ، ويتمتعون بالحب والإخلاص والشرف، والقدرة على الإبداع وحب الحياة .

ولكن صفاتهم السلبية هى الاعتزاز الشديد بالنفس الذى قد يصل إلى حد الغرور، وأحيانا يتصفون بشدة العناية بالتفاصيل والسطحية، فالأرقام الزوجية لها صفات سلبية وإيجابية .

الرمز:

يصور فى شكل رجل فى مفترق الطرق، وعيناه تتجه الىَ الأرض وذراعاه يتقاطعان فوق صدره، ويوجد بجانبه امرأتان إحداهما على اليمين تضع شريطًا من الذهب حول رأسها وهى تمثل الفن، والأخرى فى الجانب الأيسر تضع فوق رأسها تاج من أوراق

العنب وهى تمثل الإغراء والرزيلة . والصورة تمثل الصراع بين العقل والشهوة والضمير .



الطلسم :

يرتبط الرقم ستة بالشمس ويرمز له بدائرة داخلها نقطة أو بقرص له أجنحة تشع منها الأشعة الوفيرة .

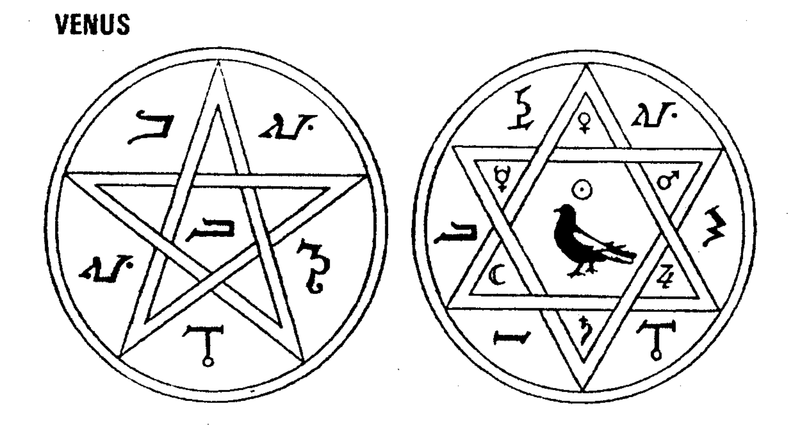
يصنع الطلسم من الذهب* الخالص . ويرسم فى الشكل السداسى رأس إنسان وفى الشكل الخماسى شكل دائرة. يصنع يوم الأحد فوق دخان نباتات القرفة والزعفران ، وتوقد النار من خشب الصندل الأحمر وإكليل من العقيق الأحمر الجاف ذى الأفرع . ويحفظ فى كيس من الحرير الأصفر .وهو يحمى من يحمله من الموت بالأمراض الخطيرة ،ومن الحرائق، ويجلب الحظ والمحاباة من أصحاب السلطة .

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٦	الشمس	طائر له قرون	الاسد	ملك جميل	التوازن

الرقم ٧ الحرف Z (ز) :

يرتبط الرقم سبعة فى الفكر المصرى بأجزاء الجسم السبع التى تكون جسم الإنسان المادى والروحى وهي :

- إرادة الإنسان (با) على شكل طائر وتحيط بالإنسان مثل الثوب .
- (كا) وهى القرين ويرسم على شكل ذراعين مرفوعين ، و هى من مادة خفية لا ترى كالأثير ، وهى تشبه صاحبها كل الشبه وتصاحب الإنسان إلى القبر وإلى محكمة أزوريس ، وتحل فى الجسم بعد البعث .
- (خو) روح الميت النور .
- (أب) القلب ويحدد مصير الإنسان بعد الموت إذا كان خيرًا أو شريرًا ، حين يوزن القلب فى محكمة أزوريس .
- (رن) الاسم ويرسم فى شكل بيضاوى .
- (طابيت) الخيال .
- (ساهو) القوات .



فى العهد القديم :

اليوم السابع فى العهد القديم هو يوم السبت الذى استراح فيه الرب بعد أن فرغ من عملية الخلق ولذلك فهو يومًا للراحة يحرم به العمل.

وفى قصة الطوفان استقرت الفلك على اليابس فى اليوم السابع (٥٢) .

والرقم سبعة يرمز إلى وجود الرب ولذلك كان يوضع شمعدان له سبعة أفرع داخل المعبد اليهودى فى أورشليم .

ومعظم الأعياد اليهودية تستمر سبعة أيام (الفصح – المظال – الفطير) ويستخدم الرقم سبعة فى الطقوس وخاصة ما يتعلق بالتعهدات: فقد قدم كل من إبراهيم وأبيمالك نعاج سبع عند القسم عند بئر سبع . فالقسم بالطهارة عند سبعة أبار له فاعلية خاصة فى قوة التعهدات(٥٣) .

وقد تستخدم قوة الرقم سبعة فى التدمير فقد حطم يوشع بن نون أسوار مدينة كنعان باستخدام قوة الرقم سبعة .

لدى العرب :

الرقم سبعة يرتبط بالكواكب السبع، ودورة القمر حول الأرض. وقد وصف هيرودت أن العرب كانوا يتعاهدون أمام سبعة أحجار ملطخة بالدم .(٥٤) واليوم السابع لدى المسلمين هو يوم الجمعة وبه ساعة مباركة يستجاب بها الدعاء وهى وقت صلاة الجمعة أو قبلها بقليل، وقيل عند طلوع الشمس، وقيل عند الزوال، وقيل قبل غروب الشمس ، وكانت فاطمة رضى الله عنها تأمر خادمتها أن تنظر الى الشمس فتؤذنها لسقوطها فتأخذ فى الدعاء والاستغفار الى أن تغرب الشمس وتخبر بأن تلك الساعة هى المنتظرة (٥٥) .

الرقم سبعة فى الحياة الإنسانية يدل على الأذكياء من الناس، فمن يرتبط اسمه بهذا الرقم يميل الى التأمل والتفكير، فالقوة الروحية تتغلب على الشهوات الجسدية، وأصحاب هذا الرقم قد يكونوا :من الشعراء أو الفلاسفة أو وأصحاب الحدس الروحى أو الرؤى الإلهية والخيال الخصب أو من العلماء .

والصفات السلبية لأصحاب هذا الرقم أنهم حالمين لا يعيشون على أرض الواقع، وهم معرضون للضعف الجسدى، وقد تنتابهم حالات من الهياج العصبى والكآبة، وهم فى حاجة إلى معاملة خاصة ومميزة وإلا تحولوا الى عدوانيين .

الرمز :

يرمز الرقم سبعة بالعربة الحربية التى تُحفَّر على جانبها أبو الهول، وتقف فى ميدان مستدير وفوقها مظلمة مرفوعة فوق أربعة أعمدة ،وفى هذه العربية محارب يحمل قوس ورمح ، وفوق رأسه تاج من الذهب مزين بثلاثة نجمات من الأحجار الكريمة .

فالعربة ترمز إلى العمل الذى ينجز بالإرادة التى تهزم كل مستحيل ، والأعمدة تمثل عناصر العالم الأربعة . والدائرة ترمز إلى قدرة الإنسان على اجتياز الصعاب . والتاج يرمز إلى الذكاء ، والنجمات الثلاثة ترمز إلى القوة ، العقل، الحكمة ، واستدارة التاج ترمز إلى الخلود وتغلب العقل على القوة الطبيعية ، وتمثال أبو الهول فى الجانب الأيمن ملون باللون الأبيض يرمز إلى الخير، وفى الجانب الأيسر أسود يرمز إلى الشر، وهما من أجل الدفاع والهجوم .

الطلسم : يرتبط الرقم ٧ بكوكب الزهرة وكان يعبد فى مدينة دندرة، والزهرة هى إلهة الحب والجمال . ويصنع الطلسم من معدن النحاس النقى يوم الجمعة. فى الجانب الذى به الشكل السداسى ينقش الحرف ٦. يستخدم الكاهن دخان زهرة البنفسج، ويشعل النار من أشجار الزيتون، ويحفظ الطلسم داخل جراب من الحرير الرمادى. وهذا الطلسم يحمى حامله من الموت بالسم ومن الإصابة بالسرطان، وإذا وضع فى شراب أحد الاعداء تحول هذا العدو الى صديق ، وهو يحافظ على التوافق بين الزوجين .

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٧	الزهرة	عربة ازوريس	الحمامة	محارب	النصر

فى الممارسات السحرية الشعبية فى مصر يستخدم الساحر الرقم سبعة لعمل الأعمال . فيأتى الساحر بفتلة من الكتان ويرميها فى الجانب الأيسر ويعمل بها سبع عقدات وكلما عمل عقدة يردد : الساحر المسيحى

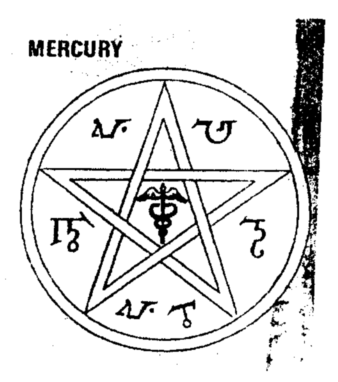
"رب الأرباب رب عيسى واليشع، ثم يقرأ تعزيم ، ويعمل عقدة فيشد الفتلة ويكرر ذكر التعزيم ،حتى يتم العقدة السابعة ".

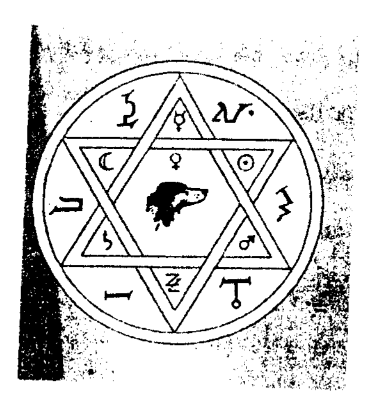
أما الساحر المسلم يقوم بهذا العمل عن طريق قراءة سورة ياسين سبع مرات ، وقراءة ورد البرهاطية (الطريقة التى ينتمى إليها الساحر) سبع مرات، وتلاوة سورة الزلزلة سبع مرات من أجل تجنب الشر .

الرقم ٨ الحرف H ח :

الرقم ثمانية فى المعتقد المصرى يرتبط بمدينة **الأشمونيين** حيث كان يوجد أربعة آلهة تعتبر دعائم للسماء وهم أبناء شو الذين تحولوا إلى ثمانية آلهة حوالى ٢٥٠٠ق.م للحماية المزدوجة .

والصفات التى ترتبط بأصحاب هذا الرقم ثمانية على المستوى البشرى تدل على الحد الأقصى من العدالة. وأصحاب هذا الرقم يتمتعون بالنجاح الجماهيرى لأنهم يتغلبون على أهوائهم ويوازنون بين القوى والإرادة التى تتغلب على التردد، لأن العقل يستطيع أن يوازن وتتضح له الرؤية مثل الشمس ، وهم ناجحون ولهم قدرة على التماسك والتركيز والنجاح فى أعمال القيادة والقتال ولهم قلوب متحجرة وقد يتصفون بالمادية والالتواء ، وقد يكونون على استعداد للخيانة إذا كان هذا هو سبيل النجاح . واليوم الثامن يومًا مناسبًا لأعمال البناء والمعاملات المالية الكبيرة .





الرمز :

يصور الرقم ثمانية فى صورة امرأة تغطى عينيها ، وتجلس على العرش ترتدى تاج مزين بحربة فى وسطه، وفى يدها اليمنى سيف يتجه إلى أعلى، وفى اليد اليسرى ميزان وهو الرمز القديم للعدالة الذى يزن أعمال الإنسان، والسيف لحماية الحق ويهدد الخاطئ وتغطى عينى المرأة رمز للعدالة بين الناس.

الطلسم :

يرتبط الرقم ثمانية بكوكب عطارد (أنوبيس حارس الآلهة) وكاشف أسرار السماء. والمعدن هو الفضة والقصدير ويرتبط بيوم الأربعاء .

يصنع الكاهن الطلسم بأن ينقش على الوجه السداسى رأس كلب ،وفى الشكل الخماسى صورة الإله أنوبيس رسول الآلهة. ويضعه فوق دخان اللبان الجاوى ونبات الصمغ ويوقد النار من خشب نبات الصمغ الناشف وأشجار النرجس والنباتات العطرية مثل الزنبق . ويحفظ فى جراب من الحرير الأرجوانى .ويحمى من يرتديه من الإصابة بالصرع والجنون ، ويحمى من الخيانة أو الموت بالسم ويكسب من يرتديه الشجاعة ويحميه من الجبن أو الإصابة بالنرجسية .[٥٦]

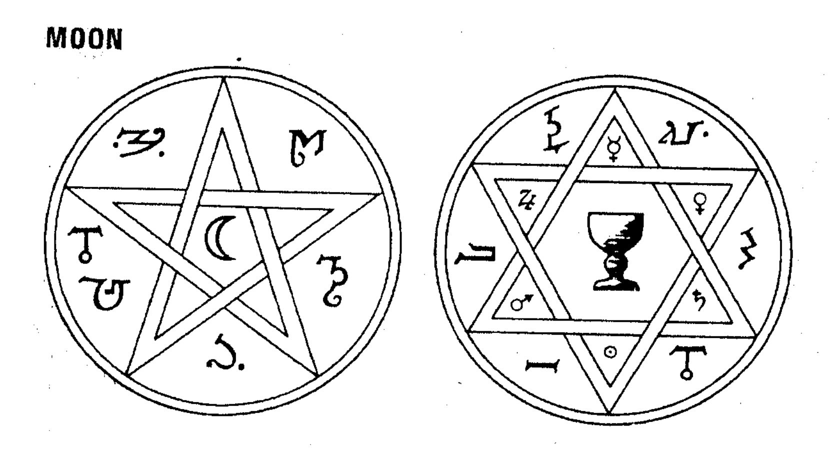
الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٨	عطارد	رمز الصيدلة	الكلب	امرأة مغطاه العينين فى يدها ميزان	العدالة

الرقم٩ الحرف Th (ط):

يرتبط الرقم تسعة فى مصر القديمة بتاسوع الآلهة أعضاء محكمة هليوبيليس التى يرأسها "شو" ويعاونه أتوم، وتفنون ،وجب ، ونتو ،وإيزيس، وأزوريس ،وست ، وتفنوت، كما جاء فى نصوص الأهرامات التى ترجع الى ٢٧٠٠ ق.م.[٥٧]

الرقم تسعة فى المعتقد المسيحى يعبر عن آلام السيد المسيح ليلة العشاء الأخير لأنه الرمز المضاعف للرقم ثلاثة رمز التثليث .

فى الحياة الرقم تسعة يعبر عن أقصى درجات الحكمة. وأصحاب هذا الرقم يتميزون بالإرادة والحرص الذى يدفع إلى الفاعلية ويهتمون بالتفاصيل الدقيقة ، ولا يميلون إلى الكلام لأنهم يتبعون الحكمة القائلة ." إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب". وصاحب هذا الرقم لا يحب القيود على عواطفه وابداعاته واليوم التاسع يوما مناسبا لتحقيق الطموح الشخصى .(٥٨)



الرمز :

يرسم الرقم تسعة فى صورة رجل كبير فى السن ، ويستند إلى عصا، وأمامه مشكاة يخفى نصفها بساعة دائرة البروج. هذا الشكل يعبر عن الحذر ، والمشكاة ترمز إلى العقل الذى يستنير بالماضى والحاضر والمستقبل ، والساعة ترمز إلى الدقة، والعصا إلى المساندة للإنسان الذى لا يتبين طريقة .)

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
٩	القمر	الكاس	الفيل	رجل كبير فى يده عكاز	التعقل

الطلسم :

يرتبط الرقم تسعة بكوكب القمر .هو (الإله حور) ويمثل إيزيس التى تمثل الأنثى الأولى ، يصنع الطلسم من معدن الفضة الخالصة يوم الاثنين ينقش فى داخل الشكل السداسى صورة الكأس، وفى داخل الشكل الخماسى صورة الهلال. ويصنعة الكاهن فوق دخان نبات الصندل الأبيض الفضى والكافور والصبار الكهرمانى ، ويشعل النار من فروع نبات القمح ونباتات لها رائحة نفاذة، و يحفظ الطلسم فى جراب من الحرير الأبيض .

وهذا الطلسم يحمى حامله : من الإصابة بالسكتة القلبية، ومن هبوط ضغط الدم، ومن الجنون ، ويحيمه من الغرق، ويحمى المسافر في البلاد الغريبة [٥٩]

أرقام أخرى (١١ ، ١٢ ، ١٣)

العدد أحدى عشر يستخدم فى بعض الممارسات السحرية لدى المسلمين كوسيلة للحماية . فتردد أية الكرسى أحد عشر مرة بعد أن يتطهر ويصلى صلاة العشاء، ثم يصلى ركعتين قبل صلاة الوتر وفى كل ركعة يقرأ الفاتحة مرة وآية الكرسى أحد عشرة مرة، فإذا سلم يقرأ آية الكرسى إحدى وعشرون مرة (ورد) ثم يقرأ سورة أنا أنزلناه فى ليلة القدر، وسورة الأخلاص ثلاث مرات والمعوذتين مرة [٦٠] .

العدد اثنى عشر :

كان العالم السفلى فى مصر القديمة مقسما الى اثنى عشر قسما كل قسم عليه بوابة تحرسها الأفاعى .

فى العهد القديم تقسم الأسباط العبرية الى اثنى عشر سبطا، ويضع الكاهن على صدره اثنى عشر حجرًا كريمًا، ستة فى الجانب الأيمن ،وستة فى الجانب الايسر، إشارة إلى هذه الأسباط ،وكانت هذه الأحجار تستخدم فى التنبوء بمستقبل كل قبيلة عن طريق انعكاسات الصور وحروف الكلمات .

العدد ثلاثة عشر :

ارتبط العدد ثلاثة عشر فى المعتقدات العالمية بملاك الموت الذى يحمل في يده شوكة تمثل الرقم ١٣ يحصد بها الأرواح. وفى المعتقد المسيحى ارتبط الرقم بليلة العشاء الأخير(ليلة سبت الفصح) وخيانة يهوذا الاسخربوطلى للسيد المسيح. فالمعتقد الشعبى أنه إذا اجتمع ثلاثة عشر شخصًا حول مائدة فإن أول من يغادر المائدة سوف يواجه مصيرًا مشؤمًا ويموت فى حادث مأسوى .

الأرقام من ١٠ - ٩٠ :

الرقم عشرة :

تعبر المعتقدات حول الرقم عشرة فى مصر عن المبادئ الأساسية .

وفى العهد القديم ارتبط الرقم عشرة بألواح الشريعة العشر التى تلقاها موسى فى لوحين كل لوح به خمسة وصايا . وفى سفر العدد تقسم الأجيال طبقا للعدد عشرة من آدم إلى نوح ، وعشرة من نوح إلى إبراهيم.

وعلى اليهودى أن يقدم العشور من قطيعه ومحصوله ضريبة سنوية .وعندما خرج موسى من مصر أنزل على المصريين عشرة لعنات .[٦١]

وفى العالم الإنسانى : يعبر الرقم عشرة عن الحظ السعيد أو الحظ السئ لأن الرقم هو حاصل جمع العددين ٣ ، ٧ وأصحاب هذا الرقم يجب أن يتحلون بالإرادة والصمت حتى تأتى اللحظة المناسبة للعمل ، فالإرادة يجب أن تزود بالمعرفة والصبر حتى تصل إلى المجد فى الحياة .وأصحاب هذا الرقم يتميزون بالصبر والثبات والغموض .

الرقم	الكوكب	الرمز	المخلوق	الصورة	الصفة
١٠	الأرض	الدولاب	ابو الهول	امرأة صغيرة	الحظ

الرمز :

يصور الرقم عشرة في شكل دولاب (عجلة) محاطة بعمودين . فى الجانب الأيمن يقف الإله (هرمانوس) روح الخير، وفى الجانب الأيسر يقف الإله (تيفون) روح الشر، وكل منهما يشد العجلة فى اتجاه ، إله الخير يشدها إلى أعلى، وإله الشر يشدها إلى أسفل، وأبو الهول يوازن بينهما وفى يده سيف ومستعد للضرب فى الاتجاه الأيمن والأيسر .

الرقم ٢٠ C.K (ك):

الرقم عشرون يمثل الطاقة الروحية والمادية ، وأصحاب هذا الرقم يتميزون بالنظر البعيد ، ولكى يصلوا الى النجاح عليهم التحلى بالصمت والعدالة والصفة الأساسية لهذا الرقم القوة. وكان الكاهن يتلو العبارة التالية لأصحاب هذا الرقم ." تذكر يا ابن الأرض أن العمل يرتبط بالصدق فى قدرتك، والصمت يجب أن يفرض على القلب الضعيف ، واجبك أن تدارى لأن هذا هو الطريق إلى الحقيقة ، حقق العدالة كما تحبها لنفسك [٦٢] .

الرمز :

يرمز للرقم عشرون بواسطة فتاة صغيرة يديها متشابكتين بدون قوة ، وفى جانبها أسدين يرمزان إلى القوة المرتبطة بالصدق والرغبة فى الحياة .

فى مصر يستخدم الرقم إحدى وعشرون فى الممارسات الشعبية السحرية فى علاج مرضى الصرع يرددون تعزيمة سحرية إحدى وعشرون مرة ثم يتلون بعض آيات القرآن الكريم .

وفى حالة فك المربوط يكتبون على كفة الأيمن الحروف (ص، ف ، د، ب) وعلى كفه الأيسر الحروف (م،ك، م ، ك) ثم يتلوا الساحر التعزيم السحرى إحدى وعشرون مرة وهذا الرقم خاص بورد الطريقة البرهاطية التابعة لإبراهيم الدسوقى .

الرقم ٣٠ الحرف L (ل) :

يعبر الرقم ثلاثون عن قوة الثالوث والالتزام بالواجب والتضحية بالنفس وأصحاب هذا الرقم يضحون بأنفسهم ولا يتوقعون الشكر من الناس ، وقد يكون مصيرهم الاستشهاد. يقول الكاهن" تذكر يا ابن الإنسان أن التضحية هى قانون السماء ، ولكن لا تتوقع الشكر من الإنسان ، دع قلبك يقدم نفسه للأبدية " .

الرمز :

يرسم الرقم ثلاثون عن طريق رجل معلق من قدم واحدة يحمل مثلث مثبت فى خشبة ثمينة بين شجرتين وكل شجرة تقطع منها ستة أفرع ، وأيدى هذا الرجل مقيدة خلف ظهره ، وأوثق ذراعيه الى رأسه فى شكل المثلث ، وهو يرمز الى الاستشهاد فى حادث تراجيدى والتضحية من أجل الحق والعدل ، والاثنى عشرة فرعا المقطوعة ترمز إلى انطفاء الاثنى عشر جرما (انتهاء الحياة) والمثلث يرمز إلى الفاجعة .

الرقم ٤٠ M (م) :

الرقم أربعين يمثل الحركة القصوى للخق والتجدد، والموت يجعل الإنسان يعرف الحقيقة ويقول الكاهن : "تذكر يا ابن الإنسان أن الأشياء الأرضية تترك فى حفرة فلا تخشى الموت لأن الموت هو ميلاد جديد فى حياة أخرى، ومن غريب الأشياء أن الروح خالدة، فطبقًا لحركة العالم يُخلق الإنسان مرة أخرى وهذا يدل على خلودنا".[٦٣]

الرمز :

يرسم الرقم أربعين فى شكل هيكل عظمى، تقطع رأسه وتوضع فى أرض خضراء، وحولها فى كل اتجاه أيدى الرجال وكأنها تريد أخذ شئ .

الرقم أربعون له قداسة فى الفكر الشعبى المصرى فالعديد من الرسل تلقوا الرسالة فى سن الأربعين والعديد من الأضرحة المصرية يطلق عليها ضريح الأربعين [٦٤] .

الرقم ٥٠ N (ن) :

الرقم خمسون يمثل الرحلة الأبدية للحياة ، ويمثل الاختلاف بين الأفكار التى تتولد عنها المذاهب وأيضا الاختلاف بين قوى الطبيعة يقول الكاهن :

" ايا ابن ادم خذ حذرك من قوتك من اجل ان تحذر طريق الخطأ، وكن كالمياه المندفعة التى تحفر طريقها بين الصخور "

الرمز :

يرمز له بروح الشمس تمسك جرتان وتصب السائل الحيوى للحياة من إحداهما إلى الأخرى وهذا الشكل يرمز إلى الاختلاط بين عناصر الطبيعة .

الرقم ٦٠ X (سي) :

الرقم ستون يمثل سوء الحظ فى العالم الإنسانى ولكن التالق فى العالم الإلهى يقول الكاهن :

" ايا ابن الإنسان تأمل شجرة البلوط القديم التى ينبع منها النور وعندها ظهر النور .أصبحت تتجنب النور فى حكمتك وقوتك وأن الإله سوف يكرمك ويمنحك مفاتيح الأسرار"

الرمز :

يرمز للرقم ستون بالإله (تفون) (الفاجعة التى تخرج من جهنم) وهى واقفة فوق رأس رجلين مقيدين بالسلاسل .

وهذا الشكل يرمز إلى الكارثة التى تحدث فى الحياة مثل البركان ثم تهدأ . ويشير إلى القوة والضعف والسيطرة والعبودية .

وفى الممارسات الشعبية فى مصر يعتبر الرقم ٦٦ يقابل اسم الجلاله فيكتب اسم الجلاله فى شكل ارقام ثم يكتب الدعاء المطلوب .

الرقم ٧٠ O (ع) :

الرقم سبعون يعبر عن انقلاب الحظ والعقاب نتيجة الغرور والسقوط المفاجئ يقول الكاهن :

" تذكر يا ابن الأرض أن سوء الحظ يتصل بالإرادة ، وأن القوة هى الخطوة التى تساعدك على اجتيازه ، وفى النهاية تصل إلى الازدهار فالمعاناة هى الطريق إلى الحرية وتجرب نفسك بالألم فالألم كطريق الخلود".

الرمز :

يرسم الرقم سبعون فى شكل برج ورجل يرتدى التاج وآخر لا يرتديه ، وهذا يرمز إلى القوة المادية التى تدمر العظمة والآمال التى أطيح بها .

فى الأساطير المصرية الإله ست استعان باثنين وسبعين معاونًا للقضاء على أزوريس . وفى الأساطير العبرية أن موسى لم يقسم البحر عن طريق العصا فقط بل بنطقه الاسم المفسر وهو يقابل الرقم ٧٢ فالقيمة العددية لاسم (يهوه) يقابل الرقم ٧٢ .

الرقم ٨٠ F-P (ف) :

الرقم ثمانون يمثل الخلود والنور الداخلى الذى يضئ الروح ويمثل الأمل فى المستقبل . يقول الكاهن : تذكر يا ابن الإنسان أن الأمل مثل الصديق ، فالدراسة والصبر وخطاك سوف يقدمون لك المفتاح لمعرفة الحقيقة عند ذلك سيساعدك شعاع السماء لكى يبدد الظلام فى المستقبل ويضئ لك الطريق إلى السعادة وبرغم ما حدث فى حياتك فلا تتحطم زهور الأمل ، وسوف تجنى زهور الحق " .

الرمز :

يرسم الرقم ثمانين فى شكل نجميتن متألقتين يخرج منهما ثمانية خطوط من الأشعة ويحاط بالنجمتين سبعة نجوم أخرى وأمامهم امرأة عارية تخرج من الأرض مياه الحياة التى تتدفق من جرتين إحداهما من ذهب والأخرى من فضة وبجانبهما فراشة تطير فى لون أحمر .

الفتاه ترمز إلى الأمل الذى يظهر فى أيامنا الحزينة وهى عارية لكى تذكرنا بأننا كنا محرومين من كل شئ والنجوم السبع ترمز إلى الكواكب السبع والجرتين يرمزان إلى أن الأمل يحطم الحزن .

الرقم ٩٠ الحرف TS (ص):

الرقم تسعون فى العالم الإلهى يرمز الى الهاوية وفى العالم الإنسانى يرمز إلى الظلام والروح التى تربط نفسها بالخطيئة وهو يرمز إلى الخداع وإخفاء العداوة .

يقول الكاهن :" تعلم يا ابن الإنسان أن تسمع إلى المشورة وتحتفظ بمشورتك"

الرمز :

يرسم الرقم تسعون بصورة القمر الذى يضاء بضوء خافت وفى الأطراف رجلين أمام أحدهما كلب مهاجم وأمام الرجل الآخر كلب هادئ وفى جنب كل منهما سرطان .

الرجلان يرمزان إلى الكذب والإنسان الذى لم يحافظ على الطهارة والروح المعادية يرمز إليها بالكلب المستعد للهجوم ، والروح المستفيدة يرمز لها بالكلب الهادئ والروح النموذجية يرمز لها بالسرطان .

الأرقام من ١٠٠ إلى ٤٠٠

الرقم ١٠٠ الحرف Q (ق) :

الرقم مائة فى العالم الإلهى يعنى منتهى الشفافية وفى العالم الإنسانى يعنى الأشياء الحقيقية ويرتبط بالسلام والسعادة. وفى اللغة المصرية يعنى التل البدائى أو الذى تكامل بعد أن اندمجت معه الآله .

" تذكر يا ابن الإنسان أى النور النابع من السماء خطير، لأنه يخدم الإرادة الإنسانية للذى يعرف كيف يستخدمه ،ولكنه يفر من الذين لا يعرفون قوته وكيف يستخدمونه"

الرمز :

يرسم الرقم مائة في صورة الشمس المشرقة وحولها طفلين يمسك كل منهما يد الآخر وسط دائرة من الزهور والصورة ترمز إلى السعادة الموعودة عن طريق الحياة البسيطة .

في الممارسات الشعبية في مصر يستخدم الرقم مائة مع الرقم أربعين ١٤٠ لمعرفة المستقبل . فيقوم الساحر بعد الطهارة والصلاة بقراءة الفاتحة أربعين مرة ثم يصلى على النبي مائة مرة ثم يطلب من الله أن يظهر له في المنام علامة تدله على المستقبل . فإذا رأى في منامه انه يسير في طريق به نبتات خضراء أو حدائق عرف انه سوف يفوز . وإذا رأى أنه في طريق مسدود أو شئ يعود إلى الخلف يعرف أنة سوف يخسر .

أما في العهد القديم يقدسون الرقم مائة وعشرون ويتخذ هذا الرقم كعلامة على طول العمر لأنهم يعتقدون أن موسى مات في عمر مائة وعشرون عامًا ولم تكل عينيه ولا ذهبت نضارته.

الرقم ٢٠٠ R (ر):

يرمز إلى المرور من الحياة الدنيا إلى الحياة بعد الموت . يقول الكاهن :

" يا أيها الانسان تذكر أن الحظ متغير، حتى عندما يظهر سوء الحظ وصعود الروح ، هو ازدهار نجاحها الأبدى، تذكر وقت المعاناة واحذر الرخاء لأنه في لحظة غير معروفة لك فإن القبر منتظرك وسوف يغلق عليك ، وسوف تصعد منه أو تهبط أسفل بواسطة أبو الهول ."

الرمز :

يرسم الرقم ٢٠٠ في شكل قبر نصفه مفتوح أمامه نافخ البوق ورجل وامرأة وطفل وهم يرمزون إلى الثالوث، والصورة ترمز إلى أن كل شئ يتغير .

الرقم ٣٠٠ S (س):

يرمز الرقم ٣٠٠ إلى العقاب الذي يصيب الإنسان عقب كل خطأ يرتكبه .

الرمز:

يرسم الرقم ٣٠٠ فى صورة شحاذ يحمل حقيبة وأمامه مسلة مكسورة و تمساح يفتح فمه .

هذه الصورة ترمز إلى الرجل الذى جعل نفسه عبدًا للأشياء المادية ، والحقيبة ترمز إلى أخطائه وخطاياه والمسلة المكسورة ترمز إلى إفلاس أعماله والتمساح يرمز إلى المصير الذى ينتظره .

الرقم ٤٠٠ T (ت) :

الرقم ٤٠٠ يمثل قمة السحر. يقول الكاهن تذكر يا ابن الإنسان أن قوة العالم ترتبط بقوة النور الذى فى عرش الإله من أجل الخير. سعادة الساحر فى ازدهار معرفته بالخير والشر ، وكمعرفته بسر الحروف التى تمد الإنسان بالإرادة ليكون سيد نفسه ، وعن طريق الاثنين وعشرين معنى المرتبطة بهذه الرموز فإن كل إنسان يمكن أن يمثل فى داخل الدائرة السحرية .

الرمز:

يرسم الرقم ٤٠٠ فى شكل باقة من الزهور الذهبية تحيط بها النجوم وتوضع فى شكل دائرة فى أحد أطرفها رأس إنسان فى الشمال وفى الجنوب رأس أسد وفى الشرق رأس طائر العنقاء وفى الغرب رأس الكبش .

الخلاصة :

ازدهر علم السحر فى حضارات الشرق الأدنى القديم. ففى كل من مصر وبابل كان السحر عمل يختص به الكهنة، والعلاقة بين الكاهن والساحر ، علاقة وثيقة فكل منهما يدرب على تسخير القوى الخارقة، ولكن الفرق بين الكاهن والساحر أن الكاهن يتواضع أمام اللآلهة بواسطة الصلاة ، على خلاف الساحر الذى يحاول التأثير فى مجرى الأحداث والتحكم فى قوانين الطبيعة

والمعتقدات عن السحر فى مصر ارتبطت بعلوم الكمياء والرياضة فاهتموا بدراسة خصائص الأحجار والمواد وتوصل المصريين لنظريات عديدة لحساب المساحة وعلاقة المثلث والدائرة والمربع . وقسموا الزمن إلى الماضى والحاضر والمستقبل ، وفى بابل ازدهرت علوم التنجيم ورصد النجوم وتحركاتها بسبب اهتمامهم الشديد بمعرفة المستقبل والغيب بسبب قلقهم الدائم عن قرارات الآلهة غير المستقرة واستخدمت العلاقة بين الأرقام والأشكال فى وضع أول ساعة لمعرفة تحولات الوقت عن طريق مراقبة الأبراج. وتقلبات الظواهر الطبيعية وتهديدات الفيضانات.

وربط العبريين بين سحر الأرقام وسحر الأسماء واستخدموا الأبجدية العبرية فى حساب القيمة العددة للأسماء بسبب افتقارهم لمعرفة الأرقام .

فالمعلومات عن السحر تعتمد على عدد من القوانين يأتى على رأسها قانون التعاطف وقانون التماس والمحاكاة وقانون تداعى المعانى ، ويعتمد الساحر أيضًا على مبدأ التناقض: النور والظلام ، الأبيض و الأسود ،الأحمر ، الأزرق، والأشكال التى تتحكم فى العالم هى : الدائرة ، والمربع ، والمثلث ، والمثلثان المتقابلان يدلان على القوى المتصارعة بين الليل والنهار والخير والشر، أما المربع فهو يعمل على أساس توازن القوى، والدائرة هى قوة الحياة . ويستفيد الساحر من علوم الكمياء وخصائص بعض المعادن والمواد فأهم المعادن هى: الذهب، والفضة،

يرتبطان بالشمس والقمر، أما بقية المعادن مثل النحاس والحديد والقصدير والصفيح فترتبط بالكواكب الاخرى .

ويقسم الساحر العالم إلى أربعة مواد رئيسية هى :الماء، والهواء، والتراب، والنار، ويربط بين هذه المواد وطبيعة الاسم الذى يسمى به الإنسان وما يقابله من أرقام فكل اسم يرتبط بمعدن معين ومواد معينة ورقم خاص .

ويوجد جانب من السحر له طبيعة محرمة ويقع تحت التابو وهى المحرمات الرادعة التى تسبب غضب الآلهة .

ورغم تقدم علوم الرياضة والكمياء والفلك فى المجتمعات الحديثة إلا أن السحر ما زال يلعب دورًا هامًا فى ثقافة مجتمعات الشرق الأدنى ويتبنى هذه الممارسات بعض من المتصوفة والقساوسة الذين تبنوا بعض العلوم القديمة ويستخدمون الآيات المقدسة خاصة فى العلاج النفسى. فالفكر الشعبى يفسر المرض النفسى بأنه ناتج عن الأعمال الشريرة ولذلك يفضلون اللجوء إلى رجل الدين لعلاج هذه الحالات . وهناك طبقة من السحرة المحترفين الذين يعتمدون على أعمال الخداع والشعوذة من أجل الكسب التجارى .

الهوامش

١-أرشيف مركز الفنون الشعبية، محافظة القليوبية١٩٧٥، شريط رقم٢

* البونى : هو محي الدين أبو العباس أحمد بن على بن يوسف البونى القرشى الذى توفى فى القاهرة عام ١٢٢٥م ، وكان شيعيا ومن مواليد مدينة سوسة بالجزائر ،وقام برحلات إلى القدس ودمشق وحلب، وزار مدينة أخميم مركز السحر المصرى القديم، وانضم فى شبابه إلى إحدى الطرق الصوفية .

٢- محمد الجوهرى . ١٩٧٩ . عرض لرسالة الدكتوراه التى قام بها فى المانيا جامعة برلين عن البونى نشرت فى كتاب التراث الشعبى فى المكتبة الأوربية . القاهرة : سلسلة علم الاجتماع المعاصر . ص ٢٨٥-٣١٩.

٣-كتاب ألف ليلة وليلة الجزء الثانى . القاهرة : مطبعة صبيح .

٤- صبرى مسلم حمادى ١٩٨٨. توظيف القصص الشعبى فى الفن الروائى العراقى . مجلة المأثورات الشعبية . بغداد : العدد ١١. ص ٨٣-٨٥.

5- Taylor, Edward B. 1891. Primitive culture researches into the development of mythology. Philosophy. Religion, Art and custom. London. John Murray 1992. P. 45-48.

٦- جيمس فريزر ، الغصن الذهبى دراسة فى السحر والدين . ترجمة أحمد أبو زيد، الإسكندرية ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١. ص ١٠٣-١٠٩.

7- Levi – Strauss. C. 1962. Structural Anthropology. New York: Basic Books.

٨- ويفر بلاكمان . ١٩٢٧. الناس فى صعيد مصر . العادات والتقاليد وترجمة أحمد محمود، القاهرة، دار عين للبحوث الإنسانية والاجتماعية . الطبعة الأولى ١٩٩٥ . ص ١٤٢.

9 – Wilson, Colin. 1975. Mysterious powers. London. Aldus Books. P. 42

١٠- برسلاو مالينوفكس . السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية . ومقالات أخرى . ترجمة فليب عطية . القاهرة : الهيئة العامة للكتاب . ١٩٩٥ . ص ١٧.

١١-ايفان كفرنج . السحر والسحرة عند قدماء المصريين. ترجمة فاطمة عبد الله . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩ . ص ٢٤-٢٥.

* الالهة سخمت : وفقا لمفهوم عريق القدم كانت الالهة سخمت هى السنة وفى الدولة الحديثة كانت سخمت تمثل فى شكل ملطف وهو القطة بستت وتمثلها البرديات فى هيئة علامة النضارة (واج) .

١٢- عبد العزيز صالح . الرياضة فى مصر القديمة . مقال منشور فى كتاب تاريخ الحضارة . القاهرة : الهيئة العامة للتأليف والنشر .

١٣- عبد الحميد سماحة . الفلك عند المصريين القدماء . مقال منشور في كتاب تاريخ الحضارة القاهرة: الهيئة العامة للتأليف والنشر .

14- Pull, Christian. Magic. Translated from the French with additional material by modern authorities by Ross Nichols in two volumes. New York. 1963. P. 81.

١٥- محمد عبد المنعم إبراهيم ١٩٢٥ . معتقدات قدماء المصريين وآدابهم . مجموعة مقالات نشرت بجريدة البلاغ ص ١٤ .

16- Holroyd, Stuart. 1975. Magic, words and Numbers. London: Aldus. Books.

17- Bunion, Roland H. 1955. The idea of History in the Ancient Near East. London: oxford press. P. 87.

18- Millers. H. L.L. P. 20.

١٩- سبينوزا . رسالة في اللاهوت والسياسة . ترجمة حسن حنفي . القاهرة . الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١. ص ٣٣٩.

20- Johns, Mac H.W. 1912. The Relation between The laws of Babylonia and the laws of the Hebrew peoples. London: oxford press. P6.

٢١- التكوين ١ : ٦.

٢٢- גינצבורג.לו.אגדות היהודיםם.הוצאת מסדה .משה במדבר.רמת-גן.תשב~ח.

٢٣- أرميا ٤:٢١ . حزقيال ٣٦ : ٢.

24- Cohen, A. Every man's Talmud. New- York: Boaz Cohen.

* الأبجدية العبرية ٢٣ حرفا وحرف السين والشين يعتبران حرفا واحدا لأنه يوجد حرف سين يسمى السامخ.

25- King, Francis. 1976. The Cosmic influence. London : Aldus Books.

٢٦- مجموعة من العلماء . أساطير العالم القديم : ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، عبد المنعم أبو بكر . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٤.

* في المعتقدات الهندية تنشد المنترا لأن جوهر العقيدة الهندية عن اليوجا يعتمد على السيطرة على التنفس.

٢٧- جليرت دوراند : ص ٢٩ .

٢٨- الخروج : ٢٠ : ٥

٢٩- التكوين ٦ ، ٧ .

٣٠- اشعيا ١٤٨ ، رؤيا يوحنا اللاهوتي ١١ : ٧ ، ١٣ ، ١٧ ربما ترجع هذه الأسطورة إلى الأساطير البابلية عن السبت البابلي وفترة حيض القمر .

٣١- جلبرت دوراند : ص ٢١ .

32- Encyclopedia Britannica . pp. 388-389.

33- Wilson, Colin. 1976. Enigmas and Mysteries. London: Addis books.

٣٤- مجموعة من العلماء. أساطير العالم القديم . ص ٣٠ .
٣٥- التكوين ١ : ٣ .
٣٦- دنيال ١ : ١٤ .
37- Kingston, Jeremy. 1976. Witches and witchcraft. London: Aldus. Books.
38- pull Christian. P. 96.
٣٩- التكوين
٤٠- التثنية ٢٢ : ٩-١١.
41- Powell, Neil. 1976. Alchemy the Ancient science. London: Aldus Books.
٤٢- جلبيرت دوراند ص ٢٥٩.
٤٣- التكوين ١ : ٩-١٢ / ١٨ : ٢-٣٣ ، الخروج ٢ : ٢، ١٩ : ١٥ ، العدد ٦ : ٢٢-١٧ ، اشعيا ٦ : ١-٣.
44- Pull. Christian p.97.
٤٥- حزقيال ١ : ٤ - ١١.
٤٦- رؤيا يوحنا اللاهوتى ٧ : ١-٤.
47- Holroyd, Stuart. Magic. Words and Numbers. P. 98.
48- Pull. Christian. P. 99.
٤٩- التكوين ١ : ٢٤-٣١.
٥٠- انطون ذكرى ص ١٦٢.
٥١- التكوين ٢٠ : ١-٣ ، التثنية ٥ : ١٣-١٤.
٥٢-التكوين ٨ : ١-١٢.
*الذهب يسمى حجر الفلاسفة فهو معدن ولكنة فى نفس الوقت حجر سحرى ولونة الاحمر اكسير الحياة يرتبط بالشمسوهو يمثل الالهة حتحور التى تلد عجلا كل يوم وهو الشمس المشرقة .وفى فارس الالة مثرا وأتباعة لهم ملابس ذهبية.
٥٣- الخروج ٤٠ : ٢٤.
٥٤- روبرت سميث . محاضرات فى ديانة السامين . ترجمة عبد الوهاب علوب . القاهرة :/ المجلس الأعلى للثقافة ١٩٧٧. ص ١٩١.
٥٥- محمد الهوارى ١٩٨٠. السبت والجمعة فى اليهودية والإسلام . القاهرة : دار الهانئ ص ١٦٠.
56- pull Christian p. 101
٥٧- مجموعة من العلماء . أساطير العالم القديم ص ٥٣.
58- Holroyd, Stuart. 1975. Minds without boundaries. London: Aldus books.
59- Pull Christian. P. 103

٦٠- محافظة القليوبية الشريط رقم ٢ مركز الفنون الشعبية .

٦١- הדבי.ם.לאך.יהות הלכה למעשה דברים שבעל-פה.כתב ועדף שאול םייזליש.מסדה 1978

62- pull Christian. P. 108.

63- Hall, Angus, 1975. Signs of things to come. library congress cataloged card No. 75 Aldus Books.

64-محمدغنيم ،سوزان السعيد، ٢٠٠٧ .المعتقدات والآداء التلقائي في موالد الاولياء والقديسين ، القاهرة المركز القومي للمسرح والموسيقى والفنون الشعبية . الجزء الاول الاولياء.

الفروق اللغوية بين الناس والإنسان في القرآن الكريم

د.صبحي إبراهيم الفقى(*)

مقدمة :

لا شك في أن الحديث عن ظاهرة "الفروق اللغوية" أو "الفروق الدلالية"، ليس وليد العصر؛ لكنه قديم فاشٍ في كثير من كتب التراث[1].

وتكمن فكرة البحث في عدد من الأسئلة منها:

أتُعَدُّ كل من كلمتي "الناس" و"الإنسان" مترادفتين، أم أن لكل منهما استعمالاً تختلف فيه الواحدة عن الأخرى؟ أم بينهما شبه ترادف ؟

إذا لم تكونا مترادفتين فإنهما إذن من قبيل الألفاظ التي تخضع لظاهرة الفروق اللغوية– وإذا كان الأمر كذلك فما العناصر التي تسهم في إجلاء هذه الفروق؟

ومن ثم فإن الفكرة العامة للبحث في تصور أن هناك ثلاثة عوامل تسهم في حدوث الفروق اللغوية بين الكلمتين ؛ ومن هذا المنطلق قسمته إلى ثلاثة مباحث هي عوامل اختلاف الدلالة بين الكلمتين كالآتي :

الأول : السياق.

الثاني : الفروق التركيبية.

الثالث : المجالات الدلالية .

* – أستاذ علوم اللغة المساعد بكلية الآداب – جامعة طنطا .

وذلك محاولة من الباحث لإثبات أهمية كل منها في إبراز تلك الفروق بين هاتين الكلمتين.

وقد اتخذ البحث لتحقيق هذا الهدف الإجراءات الآتية:

الأول : الجانب الإحصائي.

الثاني : الجانب الوصفي.

الثالث : الجانب التحليلي.

فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى المعجز، وأفصح نص عرفته العربية، وليس هناك شك في أنه من المستحيل إحلال كلمة منه محل أخرى؛ إذ كل كلمة تحمل دلالة معينة وبصورة دقيقة؛ ومن ثم يصبح من المستحيل أن تحل كلمة (الإنسان) محل كلمة (الناس)؛أو العكس؛ على الرغم من أنه يبدو – من كتب المعاجم – أنهما مترادفتان، غير أن البحث يسعى نحو الإجابة عن هذا التساؤل: لم استعمل هنا كلمة (الناس)، وفي مكان آخر استعمل كلمة (الإنسان)؟ أهما مترادفتان، أم– كما قال ابن تيمية من قبيل الألفاظ المتقاربة لا المترادفة... [لأن] الترادف في ألفاظ القرآن إما نادر وإما معدوم، وقل أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدى جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه"[٢].

ويذهب الراغب الأصفهاني إلى أن (الإنسان) "قيل هو إفعلان، وأصله إنسيان..." [٣]وأن (الناس) "قيل... قلب من نسي وأصله إنسيان علي إفعلان..."[٤].

ويرى كذلك أن الناس اسم جنس عام، غير أنه "قد يُذكر ويراد به الفضلاء دون مَن يتناوله اسم الناس تجوزًا؛ وذلك إذا اعتبر معنى الإنسانية؛ وهو وجود الفضل والذكر وسائر الأخلاق الحميدة والمعاني المختصة به... فقوله [تعالى]: ﴿آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾[٥]؛ أي: كما يفعل من وُجِد فيه معنى الإنسانية، ولم يقصد بالإنسان عينًا واحدًا؛ بل قصد المعنى، ... وكذا قوله [تعالى]: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾[٦]؛ أي: من وجد فيه معنى الإنسانية..." [٧].

غير أن اللافت للانتباه أن معجم مقاييس اللغة – مع تركيزه على الدلالة المحورية، وإرجاع جميع مشتقات المادة اللغوية إلى أصل دلالي واحد – إلا أنه لم يشر إلى تلك الفروق بين كلمتي الدراسة [٨].

إذن الأصل الصرفي قد يكون واحدًا للكلمتين، لكن الدلالة ليست واحدة في كل الاستعمالات القرآنية؛ بل قد تكون إحداهما بمعنى الأخرى، وقد تنفرد كل منهما بدلالة لا تقبل إحلال إحداهما محل الأخرى؛ ولذا يرى، البحث أن الذي يفصل هذه العلاقة "السياق"، ومن ثم اتجه صوب جعل المبحث الأول بعنوان السياق.

وذهب أبو هلال العسكري إلى أن الناس هم الإنس خاصة..." [٩].

لكن البحث ليس من أهدافه السعي وراء الخلافات بين العلماء حول دلالة الكلمتين بقدر ما يسعى نحو الدرس التطبيقي في القرآن ليصل في النهاية إلى الفروق اللغوية الدقيقة بين هاتين الكلمتين من خلال محاور البحث الثلاثة السالفة الذكر [١٠].

والملاحظ كذلك أن كتب التفسير المختلفة لم تقدم فروقًا محددة بين هاتين الكلمتين، وهذا أثار فضول الباحث بصورة أقوى للبحث عن السياقات التي أحاطت استعمال كل منهما، والمجالات الدلالية، التي وردت هاتان الكلمتان معها، بل الفروق التركيبية بين المواضع التي احتوت كلمتي الناس والإنسان.

والنظر الدقيق للدراسات السابقة يفصح عن أن هذه الفروق– بالمنهج الذي سلكه البحث– لم تطرح على مائدة الدرس اللغوي، وهذا من بين العوامل التي دفعت الباحث نحو تناول هذه الدراسة بالتحليل [١١].

المنهج المتبع:

أولاً: إحصاء جميع المواضع التي وردت فيها الكلمتان.

ثانيًا: الوصف السياقي والدلالي والتركيبي بتصنيف هذه المواضع من حيث: السياق، والمجالات الدلالية والتركيب .

ثالثاً: المقارنة بين الإحصاءات الواردة لكل عنصر من العناصر المتعلقة بالدراسة.

مادة الدراسة:

١- الآيات القرآنية التي وردت بها هاتان الكلمتان [١٢] .

٢- كتب التفاسير.

٣- كتب الفروق. ٤- كتب اللغة.

المبحث الأول :السياق

من القضايا التي استقر عليها الدرس اللغوي أنه لكل كلمة دلالتان،؛ دلالة معجمية أو عامة، ودلالة أخرى سياقية؛ والثانية قد تتفق مع الأولى ، أو قد يحدث لها تغير؛ وهذا التغير لا يكون إلا من خلال سياق له أثره في توجيه دلالة الكلمة.

وليس هذا بعيدًا عن وظيفة السياق في الدرس اللغوي عامة؛ إذ لم يقتصر إسهامه على مستوى الكلمة المفردة فحسب، بل تعداها إلى الجملة، والفقرة، بل النص ككل؛ إذ يعتمد كل منها- في كثير من الأحيان- على السياق[١٣].

ولا يبالغ البحث حينما يذهب إلى أن السياق يعد المفتاح السحري لتحديد دلالات الاستعمال اللغوي المقصودة من الصوت إلى النص عامة، وتحديد دلالة الكلمة المفردة ذات الفروق اللغوية؛ أي المشتركة مع غيرها في الإطار الدلالي العام، خاصة.

فقد أسهم السياق- بشكل كبير- في توجيه دلالة كل من الكلمتين موضوع الدراسة، بصرف النظر عن الدلالة المحورية التي دار حولها معنى كل منهما كما سبق. بل أكد (الزركشي) أن السياق " من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم... " [١٤]

وليس أدل على أهمية السياق من أن الزركشي قد صدَّر برهانه بجعل النوع الأول عن معرفة أسباب النزول ؛ وقال عن فوائد معرفة هذه الأسباب :" ...منها الوقوف

على المعنى ؛ قال الشيخ أبو الفتح القشيري : بيان أسباب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز ...ومنها : **أنه قد يكون اللفظ عامًا ، ويقوم الدليل على التخصيص** ..."[(١٥)]

فقد لاحظ الباحث – في أغلب المواضع كما سنرى– أن السياق عام– الإنسان– والناس– إلا أنه قد خصص كلاً منهما:

- من الجنس العام ←——— إلى فرد بعينه.
- من الجنس العام ←——— إلى مجموعة بعينها.

وأحيانًا أخرى تتجه دلالة الكلمة إلى العموم؛ على أصل استعمالها؛ والعامل الرئيس في هذه الدلالات المختلفة هو السياق.

فقد لوحظ –كما سنرى– أن السياق له الدور الأساسي في توجيه دلالة أي من الكلمتين في النص القرآني كله؛ فلم يقتصر على تخصيص دلالة كل منهما فقط؛ بل حينما تدل على العموم كذلك؛ وعليه فالفروق اللغوية لا تنفك– بحال من الأحوال عن السياق؛ **بل يذهب البحث إلى أن السبب في حدوث الفروق اللغوية هو السياق**، وسوف يحاول إثبات ذلك.

ولا تخفى أهمية السياق في إماطة اللثام عن الكلمات المترادفة في اللغة بصفة عامة؛ ولا تخفى كذلك قضية الربط بين الترادف والفروق اللغوية؛ إذ كل منهما يدور في فلك التقارب الدلالي بين كلمتين مختلفتي الشكل؛ وإن كان الترادف يذهب إلى درجة المساواة في الدلالة، ولذا قل حدوثه عند فريق، وكثر عند آخر، وامتنع أو ندر عند ثالث.

وسواء أكان هذا محققًا أم لا، فإن الفاصل في تحديد الدلالة المقصودة في الترادف أو الفروق يرجع إلى السياق؛ لأن توجيه دلالة الكلمة، ومن ثم الآية إذا كان الأمر متعلقًا بالقرآن الكريم، وعليه بيان تفسيرها، هذا كله يعتمد على السياق؛ وقد

ذهب ابن تيمية – على سبيل المثال– إلى أنه لابد من فروق في دلالات الكلمات التي يظن البعض أنها بمعنى واحد، خاصة في القرآن الكريم "لأن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن، فإما نادرٌ وإما معدوم، وقل أن يعبروا عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن.." [١٦].

وتبعًا للعلاقة الوثيقة بين السياق والتحليل اللغوي عامة، وبينه وبين الفروق اللغوية خاصة، فإن البحث قد اتجه صوب تقسيم الأثر الناتج عن هذه الصلة في النص القرآني فيما يتعلق بموضوع الدراسة إلى ثلاثة أقسام[١٧]:

الأول: أثر السياق في توجيه دلالة الكلمة العامة إلى فرد بعينه.

الثاني: أثر السياق في توجيه دلالة الكلمة العامة إلى عدد من الأفراد.

الثالث: أثر السياق في بقاء دلالة الكلمة على عمومها دون تخصيص.

علمًا بأن السياق المؤثر في تحديد دلالة الكلمتين ؛ هو سياق الحال في الغالب؛ وذلك كائن في مناسبة النزول المعانقة للنص القرآني ،

أثر السياق في توجيه دلالة الكلمة العامة إلى فرد بعينه

أما بالنسبة لأثر السياق في توجيه دلالة الكلمة العامة وهي "الناس" أو "الإنسان" إلى فرد بعينه، فإنه يقصد به– في مجال القرآن الكريم– مناسبة، نزول الآية، المشتملة على هذه الكلمة ،

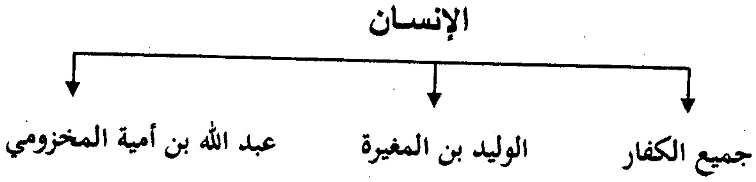
يذكر الدامغاني أن (إ ن س) في القرآن الكريم على عشرين وجهًا " آدم – ولد آدم – هشام بن المغيرة أو الوليد بن المغيرة – قرظ بن عبد الله – أبو جهل – النضر بن الحارث – برصيص العابد – بديل بن ورقاء – أخنس بن شريق – أسيد بن خلف –كلدة ابن أسيد – عقبة بن الوليد – أبو طالب – عتبة بن أبي لهب – عدي ابن ربيعة – سعد بن أبي وقاص – عبد الرحمن بن أبي بكر – عتبة بن ربيعة – أبي ابن خلف – أمية بن خلف " [١٨] .

إذ نجد في قوله تعالى ﴿وَإِذَا مَسَّ الإنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١٩) أن لفظ الإنسان اسم شائع للجنس– على حد تعبير الإمام القرطبي– لكنه يقول: "المراد بالإنسان: الكافر، وقيل: هو أبو حذيفة بن المغيرة المشرك تصيبه البأساء والشدة والجهد"(٢٠).

ومن ثم خرج اللفظ من دلالته على جنس الإنسان عامة، إلى دلالته على فرد بعينه.

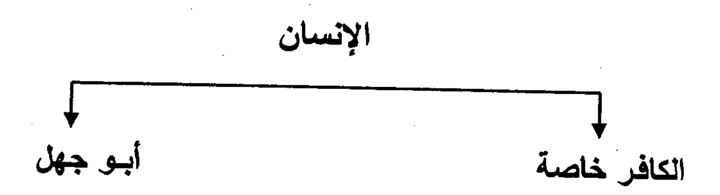
اللفظ	دلالته
الإنسان	اسم جنس عام
↓	↓
أبو حذيفة بن المغيرة	فرد محدد معين

وكذا قوله تعالى ﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ﴾(٢١) ؛ يعلق عليه القرطبي قائلاً ومعبرًا عن تحول دلالة الاسم العام إلى دلالته على فرد بعينه في جميع الكفار، " ...ويقال: إن الإنسان هنا: الوليد بن المغيرة، وفيه نزلت، وقيل: في عبد الله بن أبى أمية المخزومي"(٢٢).



ولا شك في أن السياق العام يقتضى سلب صفة (اسم جنس عام) عن كلمة الإنسان هنا؛ لأنه– على الأقل – ليست من صفات المؤمن أنه يؤوس كفور، وعليه تخرج دلالة الكلمة من العموم إلى الخصوص.

وينطبق خروج لفظ الإنسان من كونه اسمًا للجنس العام إلى دلالته على فرد بعينه في قوله تعالى: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾(٢٣)؛ "فالإنسان لفظ جنس، وأراد به الخصوص، قال ابن عباس: أراد به أبا جهل. وقيل:جميع الكفار"(٢٤).



وتتخصص دلالة كلمة الإنسان – دون خلاف – في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾(٢٥)؛ فكلمة الإنسان هنا يراد بها "آدم عليه السلام"(٢٦)، وهذا التخصيص أمر يفرضه السياق؛ فأصل خلق الإنسان؛ وأول الخلق، كما تفسره الآية، من صلصال من حمإ مسنون... إلخ.

غير أن الباحث يرى أنها يمكن أن تبقى على عمومها؛ فكل إنسان من لدن آدم عليه السلام، إلى قيام الساعة، هذا خلقه؛ من صلصال من حمإ مسنون.

والسياق الخاص المتمثل في مناسبة النزول يوجه دلالة الكلمة تمامًا من العموم إلى إرادة فرد بعينه؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾(٢٧) "لما ذكر الدليل على توحيده، ذكر بعده الإنسان ومناكدته وتعدى طوره، والإنسان اسم للجنس، ورُوي أن المراد به أُبَيٌّ بن خلف الجمحي؛ جاء إلى النبي ﷺ بِعَظْم رَميم فقال: أترى يُحْيي اللهُ هذا بعد ما قَدْ رَمَّ؟. وفي هذا

أيضًا نزل: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾[٢٨]..."[٢٩].

الإنسان	أبي بن خلف
↓	↓
اسم جنس	اسم فرد محدد
جميع الناس المسلم والكافر، المذكر والمؤنث	أبي فقط، مشرك، مذكر
(المكونات الدلالية عامة)	(المكونات الدلالية خاصة)

فتطبيق نظرية السمات أو المكونات الدلالية أو ما يُسمى بنظرية التحليل التكويني ، يظهر الفارق بين دلالة العموم ، ودلالة الخصوص ، وتلك النظرية صالحة لجميع الأمثلة التي تظهر فيها أهمية السياق في توجيه دلالة الكلمة المفردة ، بل في المجالات الدلالية كذلك كما سيتضح في القسم الخاص بها من البحث [٣٠]

وكذا قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإنْسَانُ عَجُولاً﴾[٣١]؛ إذ توجهت دلالة كلمة "الإنسان" من كونها اسم جنس عام، إلى أن دلت – وذلك من خلال السياق– على فرد واحد هو (النضر بن الحارث)، ومن ثم ظهرت هنا دلالة سياقية للكلمة وليس الدلالة عامة، وفى هذا نوع أو صورة من صور التغير الدلالي عن طريق السياق، فاتجهت الدلالة متغيرة من العام "الإنسان" إلى الخاص "النضر بن الحارث" فقد كان يدعو ويقول: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...﴾[٣٢].

وفى آخر هذه الآية يتحقق تخصيص الدلالة العامة لكلمة (الإنسان) لتدل على شخص بعينه؛ وهو آدم عليه السلام: "وكان الإنسان عجولاً" قيل: "أشار به إلى آدم عليه السلام حين نهض قبل أن تُرَكَّبَ فيه الروح على الكمال؛ قال سلمان: أول ما خلق الله تعالى

من آدم رأسَه، فجعل ينظر وهو يُخْلَق جسدُه، فلما كان العصر بقيت رجلاه لم يُنْفَخ فيهما الروحُ، فقال: يا رب عَجِّل قبل الليل؛ فذلك قوله: "وكان الإنسان عجولا"...."[٣٣].

فقد توجهت دلالة هذه الكلمة إلى الخصوص عن طريق السياق، وعليه يتحكم السياق إما في تقليص المسافة بين الكلمتين اللتين بينهما فروق دلالية، وإما في إبعاد هذه المسافة؛ ففي هذا الشاهد لا شك في أن دلالة الكلمة قد اتجهت صوب الابتعاد عن دلالة كلمة (الناس) كما سنرى؛ وذلك حينما تبقى دلالة كلمة "الناس" على عمومها، وأحيانًا يراد بها طائفة من البشر، وأحيانًا ثالثة يراد بها الدلالة على شخص معين؛ ومن ثم تتفق مع كلمة "الإنسان" في هذه الاتجاهات.

وعلى هذا التقارب في الاتجاهات الدلالية، لهاتين الكلمتين يبقى السؤال: أهما مترادفتان، أم بينهما فروق دلالية؟ لا شك في أن السياق يثبت أن بينهما فروقًا دلالية، والحقل الدلالي الذي ورد فيه كل كلمة بل الحقول الدلالية، سوف تجيب كذلك عن هذا السؤال.

ومن النماذج البارزة التي ورد فيها لفظ (الإنسان) عامًا ، لكنه – من خلال مناسبة النزول – خُصِّص بفرد محدد قوله تعالى : ﴿كلا إن الإنسان ليطغى﴾[٣٤]؛ " حدثنا عبيد الله بن معاذ ومحمد بن عبد الأعلى...عن أبي هريرة قال : قال أبو جهل : هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم ؟ قال : فقيل : نعم ، فقال : واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لأطأن على رقبته ، ولأعفرن وجهه في التراب ؛ قال : فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي ...ليطأ على رقبته ، قال : فما فجأهم منه إلا وهو ينكص على عقبيه ويتقي بيديه ...فقيل له : ما لك ؟ فقال : إن بيني وبينه لخندقًا من نار وهولا وأجنحة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لو دنا مني لاختطفته الملائكة عضوًا عضوًا ، قال : فأنزل الله عز وجل ...الآيات – يعني أبا جهل " [٣٥]

وليس سياق الحال فقط الذي يوجه دلالة الكلمة؛ فقد تصاحب الكلمة كلمة أخرى مقيدة لها في المعنى فتخرجها من اسم الجنس العام إلى الدلالة الخاصة، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا﴾[٣٦] ؛ فنجد خبر (كان) "كفورًا" قد قيد اسم الجنس العام "الإنسان" إذ من البدهي أنه قد اختص المعنى هنا بالكافر من بني الإنسان دون المؤمن؛ إذ لا يمكن أن يجتمع النقيضان؛ المؤمن والكافر في كلمة "كفورًا"؛ ولذا ذهب القرطبي والواحدي وابن الجوزي إلى أن "الإنسان هنا الكافر، وقيل: وطبع الإنسان كفورًا للنعم إلا من عصمه الله؛ فالإنسان لفظ الجنس"[٣٧]؛ فـ(إلا) من كلام القرطبي تخصص كذلك دلالة هذه الكلمة، بل السياق الحالي كذلك يتضافر مع السياق اللغوي لتوجيه دلالة هذه الكلمة إلى الكافر لا المسلم.

ومثل هذا النمط يقيدُه لفظٌ في الآية، ليوجه دلالة الكلمة، أو يقيد دلالتها العامة وَرَدَ في مواضع كثيرة منها:

- الكهف/ ٥٤؛ فالمقيد " أكثر شيء جدلا " .
- مريم/ ٦٦ ؛ المقيد "أإذا ما مت لسوف أخرج حيًّا " .
- الحج/ ٦٦ ؛ المقيد " لكفور " .
- الزمر/ ٨ ؛ المقيد " مَسَّ الإنسان ضر ...الآية .
- الزمر/ ٤٩ ؛ المقيد " قال إنما أوتيته على علم " .
- الشورى/ ٤٨ ؛ المقيد " وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها...الآية .
- الزخرف/ ١٥ ؛ المقيد " لكفور " .

- عبس/ ١٧ ؛ المقيد " ما أكفره " .
- الفجر/ ٢٣ ؛ المقيد " فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول رب أكرمن . . . الآية .

إذ يتضح هنا أن **المقيدات تسهم كذلك في تخصيص دلالة الاسم العام** ، **وهذه المقيدات تُعد من قبيل السياق الشكلي** ؛ إذ نلاحظ أن اتجاه دلالة كلمة الإنسان في أغلب مواضعها نحو فرد بعينه، أو مجموعة من البشر ؛ وهذا يُعَد تخصيصًا للعام [٣٨] .

فمن الآيات التي تعلقت دلالتها بشخص معين غير ما سبق:

- الكهف/ ٥٤ (النضر بن الحارث أو أُبَي بن خلف)
- مريم/ ٦٦ (أُبَي بن خلف أو الوليد بن المغيرة)
- مريم/ ٦٧ (مثلها)
- الأنبياء/ ٣٧ (آدم عليه السلام أو النضر بن الحارث)
- الحج/ ٦٦ (الأسود بن عبد الأسود ، أو أبو جهل)
- المؤمنون/ ١٢ (آدم عليه السلام)
- العنكبوت/ ٨ (سعد بن أبي وقاص)
- لقمان/ ١٤ (لقمان لابنه ، أو سعد بن أبي وقاص)
- السجدة/ ٧ (آدم عليه السلام)
- يس/ ٧٧ (عبد الله بن أُبَي أو العاص بن وائل)
- الزمر/ ٤٩ (حذيفة بن المغيرة)
- فصلت/ ٤٩ (الوليد بن المغيرة أو عتيبة وشيبة ابنا ربعية)
- ق/ ١٦ (آدم عليه السلام)

- الرحمن/ ١٤ (مثله)
- القيامة/ ٣ (أبو جهل أو ربيعة)
- الإنسان/ ١ (آدم عليه السلام)
- عبس/ ١٧ (عتبة بن أبي لهب)
- الانفطار/ ٦ (الوليد بن المغيرة أو أبي بن خلف)
- الانشقاق/ ٦ (الأسود بن عبد الأسود أو أبي بن خلف)
- الفجر/ ١٥ (عتبة بن ربيعة وأبو حذيفة بن المغيرة)
- التين/ ٤ (الوليد بن المغيرة أو كلدة بن أُسيد أو آدم وذريته)
- العلق/ ٥ (آدم عليه السلام وقيل الرسول صلى الله عليه وسلم)
- العلق/ ٦ (أبو جهل)
- الزلزلة / ٣ (الأسود بن عبد الأسود)
- العصر/ ٢ (الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل وغيرهما)[٣٩]

إذ بلغت نسبة هذا النمط الدلالي لكلمة الإنسان؛ أي دلالتها على شخص بعينه ٥٨.٩٢%، أو ٥٩% تقريبًا؛ إذ بلغ عدد المواضع التي ذكر فيها (الإنسان) ٥٦ موضعًا ؛ منها ٣٣ موضعًا يتمثل فيها هذا النمط .

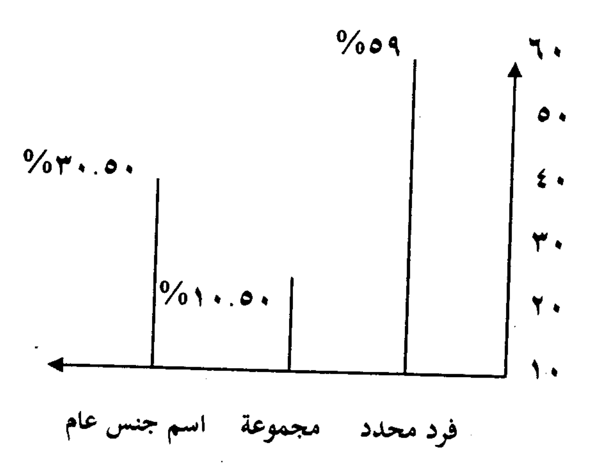
أثر السياق في بقاء الكلمة على عمومها

أما التي بقيت على عمومها، إضافة إلى ما سبق، والذي حدد عمومها كذلك السياق ؛ إذ كلها تتحدث عن صفات عامة للإنسان دون تحديد أو تقييد لشخص أو غيره منها :

- النساء/ ٢٨ " وخلق الإنسان ضعيفًا "
- الإسراء/ ١٠٠ " وكان الإنسان قتورًا "

- ق/ ١٦ " ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه "
- الرحمن/ ٣ " خلق الإنسان "
- القيامة/ ١٠ " يقول الإنسان يومئذ أين المفر "
- القيامة/ ١٤ " بل الإنسان على نفسه بصيرة "
- الإنسان/ ٢ " إنا خلقنا الإنسان من نطفة "
- عبس/ ٢٤ " فلينظر الإنسان إلى طعامه "
- الانشقاق/ ٦ " يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحًا فملاقيه "
- الطارق/ ٥ " فلينظر الإنسان مم خلق "
- البلد ٤ " لقد خلقنا الإنسان في كبد "
- التين/ ٤ " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم "
- العلق/ ٢ " خلق الإنسان من علق "
- العلق/ ٥ " علم الإنسان ما لم يعلم "
- العاديات/ ٦ " إن الإنسان لربه لكنود ط

وذلك بنسبة، ٣٠.٥٠%، مع ملاحظة اختلاف المفسرين أحيانًا حول من نزلت فيه الآية، أو المقصود بهذه الكلمة؛ وبالتالي فإن نسبة ما تبقى؛ وهو دلالة الكلمة على طائفة معينة، يمثل نسبة ١٠.٥٠% تقريبًا:



لا شك إذن في أن هذا البيان الإحصائي يفصح عن الأهمية العظمى للسياق؛ فالكلمة المستعملة في المحاور الثلاثة واحدة (الإنسان) ، والتركيب اللغوي يكاد يكون متشابهًا؛ **غير أن السياق المحيط بكل استخدام هو الذي أفرز هذه الدلالات المختلفة لكل آية، على حدة.**

ولم يتوقف الأمر عند هذه الملاحظة، بل تعداها إلى ملاحظة **أن المقصود بكلمة (الإنسان) في المحور الخاص بفرد معين، وجد أن الأغلب يقصد به شخص من غير المسلمين.**

وكذلك الأمر في المحور الخاص بدلالة الكلمة على طائفة من البشر؛ الأغلب للذين كفروا، والأقل للذين آمنوا:

المحور الأول	المحور الثاني
٢٢ موضعًا	٢٠ موضعًا
– ٣٣ موضعًا	– ٢٣ موضعًا
ـــ	ـــ
= ١٠ مواضع لغير الكافر	= ٣ مواضع لغير الذين كفروا

بنسبة ٣٣.٣٤% للدلالة على شخص من المسلمين ، و٦٦.٦٦% لشخص من غير المسلمين .

أما دلالتها على جمع من المسلمين فبنسبة ٢ % ، بينما تدل على جمعٍ من غير المسلمين بنسبة ٩٨% .

وهذا النمط من التغير في دلالة الكلمة تابع لمظهر من مظاهر التغير الدلالي؛ فمظاهر التغير هي:

١- تخصيص العام.

٢- تعميم الخاص.

٣- الانتقال المجازي[٤٠].

ومن ثم فإنه في جميع الأحوال والمواضع التي وردت فيها كلمة (الإنسان) وخرجت من دلالتها العامة، فإن هذا يعد من المظهر الأول (تخصيص العام).

ومناسبة النزول تمثل السياق الذي أدى إلى توجيه دلالة الكلمة كما لاحظنا في الآية، الرابعة من سورة النحل، ومثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾[٤١] إذ جاء اللفظ على عمومه (الإنسان)، لكن القرطبي يشير إلى أنها "نزلت في الوليد بن المغيرة"[٤٢].

وكذا في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾[٤٣]؛ فمع الرغم من عموم هذا اللفظ فإنها قد قصد بها عدي بن ربيعة إذ "قال للنبي ﷺ: حدثني عن يوم القيامة متى تكون، وكيف أمرها وحالها؟ فأخبره النبي ﷺ. بذلك، فقال: لو عاينت ذلك اليوم لم أصدقك يا محمد ولم أؤمن بك، أو يجمع الله العظام؟! ولهذا كان النبي ﷺ يقول: اللهم اكفي جاري السوء عدي ابن ربيعة، والأخنس بن شريق.. وقيل: نزلت في عدو الله أبي جهل حين أنكر البعث بعد الموت..."[٤٤] وكذا ﴿فَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٤٥].

والتحليل ذاته يقال تعليقًا على الآيات المشار إليها في الإحصاء السابق التي وجه السياق دلالة اللفظ العام الإنسان إلى شخص بعينه أو شخصين أو ثلاثة.

والسياق اللغوي في هذه الآية، كذلك يؤكد أنها لا تكون هذه الكلمة (الإنسان) متضمنة الذين آمنوا كذلك؛ وذلك أن الذين يشكون في هذا الأمر؛ الحياة بعد الموت، هم غير المسلمين، وكذا في آية الإسراء/ ٨٣، تشتمل الآية على سياق لغوي يتمثل في أن الذي ينأى ويعرض وقت النعمة، واليأس عند الشر هو غير المسلم لا شك لكن إذا قصد باللفظ الاتجاه صوب شخص بعينه، فإن هذا يرجع إلى سياق الحال المتمثل في مناسبة النزول .

هذا وقد تتجه دلالة الكلمة إلى فصيل الكفار بصفة عامة، أو طائفة منهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[٤٦] إذ يراد بها "الكافر والمنافق"[٤٧].

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾[٤٨] تحتوى على عدد من الصفات منها الإعراض عن عبادة الله بمجرد الإنعام، بل جعل له شركاء.. وهذه الصفات تؤدي إلى دلالة بعيدة عن العموم؛ إذ تتوجه نحو الدلالة على أن المراد من كلمة (الإنسان) هنا الكافر[٤٩]، وليس أدل على كونه الكافر ذلك التذييل بقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾.

يتضح إذن أن أهم عنصر يؤدى إلى معرفة الفروق اللغوية بين كلمتي (الناس) و(الإنسان) هو السياق؛ ذلك بأن هاتين الكلمتين تدلان على الجنس العام، ويتمثل هذا الجنس في جميع بني آدم، ولو ظل المعنى على عمومه لما كانت هناك فروق

دلالية بين الكلمتين، لكن السياقات المختلفة التي أحاطت الكلمة في استعمالاتها المختلفة، هي التي أدت إلى وجود تلك الفروق بينهما.

ومن ثم يتضح أن هذه الفروق فروق سياقية، أي تابعة للسياق.

ومثل الآية السابقة، قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾(٥٠) تتضافر التراكيب الشكلية في الآية لتخصص دلالة كلمة الإنسان؛ جعلوا لله من عباده جزءًا، وكذا التذييل (إِنَّ الإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ).

والمتتبع لكلمة "الناس" كذلك في النصِّ القرآني يجدها تدور حول محاور عديدة وهي:

أ- : اسم جنس عام.

ب١: المهاجرون والأنصار.

ب١: المسلمون.

جـ : المنافقون.

جـ١: الكفار/ المشركون.

جـ٢: مشركوا مكة.

هـ١: اليهود .

هـ٢: أهل الكتاب.

هـ٣: غير اليهود

و : نبي محدد.

ز : شخص محدد أو أكثر.

ح : قوم محددون (مثل قوم نبي محدد).

ط : العصاة.

ي١: الأمم غير أمة النبي ﷺ.

ك٢: قبائل معينة .

علمًا بأن الدراسة الإحصائية أثبتت أن كلمة "الناس" وردت في "١٨٢" موضعًا من القرآن الكريم [٥١].

يلاحظ هنا أن هناك اتساعًا دلاليًا في استعمال كلمة "الناس" مختلفة بذلك عن دلالات كلمة "الإنسان"؛ وهنا تتضح بجلاء الفروق اللغوية بين الكلمتين، مع تأكيد أن السبب في وضوح هذه الفروق، بل في حدوثها، يتمثل في السياق الموجه لدلالة كل منهما.

فلم تدل كلمة الإنسان على سبيل المثال في القرآن الكريم على المهاجرين والأنصار، والمنافقين، ومشركي مكة خاصة، واليهود، وقبائل معينة؛ معنى ذلك أن كلمة (الناس) أكثر عمومية وشمولاً من كلمة (الإنسان)؛ فكل ما يطلق عليه إنسان يمكن أن يطلق عليه (الناس) وليس العكس.

ولنأخذ مثالاً حول كل محور لتأكيد أهمية السياق في توجيه دلالة الكلمة لما سبق في كلمة (الإنسان).

مما يدل على اسم الجنس العام قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٥٢]؛ فلا شك أن في الآية ما يدل على شمولية كلمة (الناس)؛ فالنفع بما سخره الله في السموات والأرض ليس قاصرًا على قوم دون آخرين؛ بل نفعه شامل للمؤمن وغير المؤمن والأمم السابقة والحالية والمستقبلة[٥٣].

أثر السياق في توجيه دلالة الكلمة إلى قوم بأعينهم

أما دلالة الكلمة على المهاجرين والأنصار ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا

يَعْلَمُونَ﴾(٥٤) إذ يوحي السياق الوارد في بنية الآية نفسها أن الخطاب موجه إلى المنافقين طالبًا منهم أن يؤمنوا كما آمن الناس، والناس الذين آمنوا آنذاك كانوا المهاجرين والأنصار، فالسورة مدنية(٥٥).

ودلالة الكلمة على (المسلمين) في قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾(٥٦)؛ إذ من المعلوم أن فريضة الحج- في التشريع الإسلامي- خاصة بالمسلمين فقط دون غيرهم؛ بل على طائفة منهم حددها نص الآية "من استطاع إليه سبيلاً"؛ بل وضع الشرع تفصيلاً لهذه الطائفة، أو شروطًا إن جاز التعبير، منها الإسلام، العقل، البلوغ، القدرة المالية، القدرة الجسدية، ... إلخ(٥٧).

وكذا يتجه السياق بدلالة كلمة "الناس" نحو طائفة أخرى من البشر – عكس السابقة-؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾(٥٨) إذ يذكر الفرض أن المراد بها "المشركون والمنافقون"(٥٩).

ويؤكد الطبري تلك الدلالة بقوله: "وإنما وَبَّخَ جل ثناؤه بهذه الآيات، الخائنين الذين خانوا الدرع التي وصفنا شأنه ، ... وحذر أصحاب محمد ﷺ أن يكونوا مثلهم، وأن يفعلوا فعل المرتد منهم في ارتداده ولحاقه بالمشركين وعرفهم أن من فعل فعله منهم، فلن يضر إلا نفسه(٦٠).

وتتخصص كلمة "الناس" أكثر لتدل- في سياق آخر – على مشركي مكة خاصة، وهذا كثير كما هو واضح في الجدول الإحصائي، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٦١)، إذ يدل التركيب

المعجمي للكلمات الواردة فيها على أن الخطاب بين النبي ﷺ ومشركي قومه؛ وهذا ما أكده الطبري عن أبي جعفر أنه قال: "يقول تعالى ذكره لنبيه ﷺ: قل يا محمد لهؤلاء المشركين من قومك..."[٦٢] وكذا أكد القرطبي: "قوله تعالى: (يا أيها الناس) يريد كفار مكة[٦٣].

ويؤكد الواحدي – في رواية طويلة تعليقًا على الخطاب في هذه الآية "يا أيها الناس اعبدوا ربكم"– أنه "أخبرنا سعيد بن محمد الزاهد، قال: أخبرنا أبو علي بن أحمد الفقيه قال: أخبرنا أبو ذر القهستاني قال: حدثنا عبد الرحمن بن بشر قال: حدثنا روح قال: حدثنا شعبة، عن سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: كل شيء نزل فيه (يا أيها الناس) فهو مكي، و(يا أيها الذين آمنوا) فهو مدني، يعني: أن (يا أيها الناس) خطاب أهل مكة، و(يا أيها الذين آمنوا) خطاب أهل المدينة؛ فقوله: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) خطاب لمشركي مكة إلى قوله: (وبشر الذين آمنوا)"[٦٤].

غير أن كلام الواحدي ليس على إطلاقه ؛ إذ وَرَدَ قوله تعالى : " يا أيها الناس " في القرآن المدني ، ولذا فالفاصل في دلالة الخطاب عامة، والكلمة خاصة ، إنما مردُّه إلى السياق ؛ أو مناسبة النزول

وكذا يسهم السياق في إضافة سمة دلالية أخرى لكلمة (الناس)– إن جاز التعبير – يتمثل في دلالتها على اليهود فقط؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾[٦٥]؛ إذ "قال ابن عباس في رواية الكلبي، عن أبي حاتم بالإسناد الذي ذكر: نزلت في يهود المدينة؛ كان الرجل منهم يقول لصهره ولذوي قرابته، ولمن بينهم وبينه رضاع من المسلمين: اثبت على الدين الذي أنت عليه، وما يأمرك به هذا الرجل؛ يعنون محمدًا ﷺ، فإن أمره حق؛ فكانوا يأمرون الناس بذلك، ولا يفعلونه"[٦٦].

أما التخصيص الآخر لاسم الجنس العام (الناس) فإنه يتجه نحو أهل الكتاب، وذلك تبعًا للسياق كذلك، والمتمثل في أغلب المواضع في مناسبة النزول، ففي قوله تعالى:﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٦٧) ؛ يشير السياق إلى أنهم "اليهود الذين بالمدينة..." (٦٨).

ويدور السياق بكلمة (الناس) في فلك دلالة خاصة أخرى، تتمثل في غير اليهود؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾(٦٩)، فالأمر موجه إلى النبي ﷺ (قل) مناديًا اليهود (يا أيها الذين هادوا) لأنهم ادعوا أنهم (أبناء الله وأحباؤه) : ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾(٧٠) فقال تعالى: ﴿إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾؛ بمعنى أن الناس هنا بالطبع ليس المقصود بهم جميع الناس: اليهود وغيرهم؛ بل المقصود غير اليهود من الناس؛ لأن الذين ادعوا الكرامة هذه هم اليهود؛ وعليه "فلما ادعت اليهود الفضيلة، وقالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ المائدة/ ١٨، قال الله تعالى: ﴿إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ فللأولياء عند الله الكرامة. ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ لتصيروا إلى ما يصير عليه أولياء الله..." (٧١).

أما دلالتها – أي كلمة الناس– على فرد واحد؛ فإنه قد يكون نبيًا، أو غيره، وإذا كان نبيًا فإنه قد يكون المقصود بها النبي محمد ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾(٧٢) ؛ فالناس يعنى النبي ﷺ خاصة، عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما. حسدوه– أي اليهود– على النبوة، وأصحابه على الإيمان..." (٧٣).

وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[74] ؛ المقصود بها إبراهيم عليه السلام .

وكذا قوله تعالى: ﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾[75] ؛ المقصود بها آدم عليه السلام .

أما الدلالة على شخص من غير الأنبياء أو مجموعة أشخاص فمثل:

- الأخنس بن شريق، البقرة/ ٢٠٤[76].
- صهيب الرومي، البقرة/ ٢٠٧[77].
- نعيم ن مسعود الأشجعي، آل عمران/ ١٧٣.
- غورث بن الحارث، المائدة/ ٦٧.
- النجاشي وأصحابه، المائدة/ ٨٢.
- فرعون والكهنة، وأهل مصر آنذاك/ يوسف/ ٤٦، ٤٩.
- النضر بن الحارث، الحج/ ٣، ٨، لقمان/ ٢٠.
- أبو جهل بن هشام، الحج/ ٨.

فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[78] "نزلت في صهيب؛ فإنه أقبل مهاجرًا إلى رسول الله ﷺ، فاتبعه نفر من قريش، فنزل عن راحلته، وانتثل ما في كنانته، وأخذ قوسه، وقال: لقد علمتم أني من أرماكم، وايم الله، لا يَصِلُونَ إِلَيَّ حتى أَرميَ بما في كنانتي، ثم أضربَ بسيفي ما بقي في يدي منه شيءٌ، ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا: لا نتركك تذهب عنا غنيًا وقد جئتنا صعلوكًا، ولكن دُلَّنا على مَالِك بمكة ونُخَلِّي عنك، وعاهدوه على ذلك، ففعل، فلما قدم على رسول الله ﷺ، نزلت: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ الآية، فقال له رسول الله ﷺ: "ربح البيع أبا يحيي "وتلا عليه الآية.."[79].

ويواصل السياق أثره الواضح في إفراز الفروق اللغوية بين لفظتي البحث؛ فالآيات التي وردت بها كلمة – الناس– تختلف في تركيبها وسياقها عن الآيات التي وردت بها كلمة الإنسان.

فيتجه هنا – على سبيل المثال– نحو الدلالة على قوم نبي بعينه، وليست هذه الدلالة من دلالات كلمة الناس العامة كما سلف في الدلالة اللغوية لهذه الكلمة.

ومن هذه النماذج:

- قوم زكريا عليه السلام، آل عمران / ٤١، مريم/ ١٠.
- قوم عيسى عليه السلام، آل عمران/ ٤٦، المائدة/ ١١٠.
- قوم موسى عليه السلام، الأعراف/ ١١٦.
- المعاصرون للبعثة المحمدية، يونس/ ٢، يوسف/ ١٠٣، الأحزاب/ ٣٧.
- قريش، يونس/ ٥٧
- أهل مكة ، إبراهيم/ ٤٤، الإسراء/ ٨٩.
- قوم يعقوب عليه السلام، يوسف / ٦٨.
- قوم إبراهيم عليه السلام، إبراهيم/ ٣٦، الأنبياء/ ٦١.
- قوم سليمان عليه السلام، النمل/ ١٦.
- قوم داود عليه السلام، ص/ ٢٦.
- قوم هود عليه السلام، القمر/ ٢٠.

هذا إضافة إلى مواضع كثيرة[٨٠]. تحدد دلالتها بقريش، أو أهل مكة، أو مشركوا مكة؛ وهذا لا شك يراد به الناس الذين عاصروا بعثة النبي ﷺ فترة وجوده في مكة المكرمة؛ ولذا فهذه الآيات وردت في سور مكية وليست مدنية.

فمن دلالة كلمة (الناس) دلالتها على قوم إبراهيم عليه السلام؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ. رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ﴾[٨١]؛ إذ الحديث عن دعائه الله تعالى أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام، وعَلَّل ذلك في الآية التالية: (رب إنهن أضللن كثيرًا من الناس)؛ فالناس هنا هم قوم إبراهيم ﷺ، ولعل التركيب الشكلي للآية التالية، يوحي بذلك أيضًا؛ فالمشار إليه في الآية (٣٥) إبراهيم ﷺ؛ والضمائر بعد ذلك تعود إليه على النحو التالي:

(اجنبني – بني – نعبد (نحن)– تبعني– إنه– مني– عصاني) ونجد الضمائر بعد كلمة الناس (من)– تبعني (هو)– إنه – من – عصاني (هو) كلها تعود إلى كلمة الناس. هذا إضافة إلى المقام الذي يقرر أن تلك القصة، كانت بين إبراهيم وقومه حول النزاع بين دعوته إياهم لعبادة الله تعالى، وإصرارهم على عبادة الأصنام[٨٢].

وأحيانًا أخرى تدل كلمة الناس على العصاة دون غيرهم، ولاشك في أنها ستشتمل على الآيات التي خص السياق دلالتها بالكفار والمشركين؛ لأنهم عصاة بتكذيبهم النبي ﷺ ودعوته.

ومن هذه الشواهد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[٨٣]؛ إذ في الوقت الذي يقرر فيه القرطبي أن المراد بالناس هنا العموم[٨٤]، نجد الطبري يذكر أنهم عصاة بني آدم بمعاصيهم[٨٥]، والمتأمل في تركيب الآية: (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم)؛ يجد أن التقييد بشبه الجملة (بظلمهم) يفيد أن المقصود هم الذين يظلمون؛ وبالتالي فهم عصاة.

ومثله قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٨٦]؛ إذ الصفات هذه مرتبطة بمن يعصي الله؛ فظهور الفساد يكون من أعمال العصاة؛ فقد ذكر القرطبي أنه: "أظهرت المعاصي من قطع السبيل والظلم... ويكون المعنى: ظهرت المعاصي في البر والبحر..."[٨٧]؛ فخص الفساد بالمعاصي، ومن ثم فإن ظهور هذه المعاصي يكون بما كسبت أيدي الناس؛ والناس هم العصاة.

ولهذا نرجح أن المقصود بكلمة الناس هنا؛ الذين يعصون الله، وكذا الحال في قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[٨٨]؛ إذ يؤكد تركيب الآية، وما ورد به من دلالات أن المقصود بكلمة الناس (العصاة)؛ فالذي يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله... ويتخذ آيات الله هزوًا، والذين لهم عذاب أليم، لاشك في أن من هذه صفاته يعد عاصيًا لله تعالى.

والدلالة السياقية التي خصصت كلمة الناس، وأخرجتها من دلالتها على العموم؛ دلالتها على الأمم الأخرى غير أمة النبي ﷺ؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٨٩]. فسياق هذه الآية من خلال تركيبها اللفظي يؤكد بأن الخطاب موجه إلى أمة النبي ﷺ (جعلناكم أمة وسطًا)، وذلك لتكون هذه الأمة شاهدة على الناس؛ والناس هم الأمم الأخرى غير أمة النبي ﷺ.

فالمعنى – كما ذكر القرطبي – أنه "كما أن الكعبة، وسط الأرض، كذلك جعلناكم أمة وسطًا؛ أي: جعلناكم دون الأنبياء وفوق الأمم..."[٩٠].

وتتخصص دلالة كلمة الناس مرة أخرى لتدل على قبائل بعينها مثل: ثقيف، وخزاعة، وبني مدلج، وقريش، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[٩١]؛ "قيل: إنها نزلت في ثقيف وخزاعة وبني مدلج فيما حرموه على أنفسهم من الأنعام، واللفظ عام"[٩٢].

نستنبط من هذه الشواهد حول العلاقة بين السياق والفروق اللغوية، أن هذه **الفروق لم توجد من تلقاء ذاتها؛ أي ليست دلالات طبيعية، موجودة لكل كلمة على حدة في دلالتها العامة أو اللغوية؛ لكن السبب الرئيس في إيجاد هذه الفروق يتمثل في السياق بنوعيه المقالي والمقامي؛** إذ بدونه لا يمكن أن ندرج هاتين الكلمتين ضمن مصاف الكلمات التي بينها فروق لغوية؛ إذ إن هاتين الكلمتين تدلان –كما اتضح– على اسم الجنس العام، ولا توجد خاصية دلالية أو لفظية، تحتم إيجاد فروق بينهما في المعنى.

إذن السياق يمثل حجر الزاوية في إيجاد الفروق اللغوية، بين هاتين الكلمتين؛ بل وجه السياق دلالتهما إلى التوحد أحيانًا، وإلى الاختلاف التام أحيانًا أخرى؛ إذ رأينا كيف أنه جعل دلالة الكلمة خاصة جدًا؛ من الدلالة على اسم الجنس العام إلى دلالتها على فرد بعينه، أو اثنين، أو مجموعة من الأفراد، أو أمة، أو مجموعة من الأمم، أو أيدولوجية محددة بأفراد مؤمنين، أو مشركين، أو عصاة... إلخ.

وليس هذا التنوع الدلالي لكل من الكلمتين– كما اتضح – تابعًا لاشتقاق كل منهما مثلاً، أو لدلالته اللغوية العامة أو المعجمية، بل يرجع– بالدرجة الأولى– إلى عامل السياق الذي اتضح في مناسبات النزول في أغلب الأحيان، وفى الطبيعة التركيبية اللغوية المتمثلة في الألفاظ المكونة للآية موضع الاستشهاد.

فالفروق إذن لا ترجع إلى فروق في الملامح الدلالية لكل منهما كما اشترط د. محمد داود جاعلاً هذا النوع أول أقسام الفروق اللغوية(٩٣)؛ بل ترجع إلى عامل رئيس يتمثل في السياق.

وكذلك لم ترجع الفروق إلى ما تحدثه نظرية التحليل التكويني؛ فالإنسان والناس، كل منهما لا تختص بمكونات دلالية دون الأخرى.

ويلاحظ كذلك أن الدلالات المختلفة التي دارت حولها كل من الكلمتين، كانت تسير عبر محور من محاور التغير الدلالي؛ألا وهو تخصيص العام؛ فكل منهما إما بقيت على عمومها من جانب، وإما التخصيص من جانب آخر.

المبحث الثاني : الفروق التركيبية

اتضح فيما سبق أثر السياق الواضح في توجيه دلالة كل من الكلمتين، بل اتضح كذلك أن السبب الرئيس في ظهور الفروق اللغوية بينهما إنما هو راجع إلى السياق لا إلى الجانب الاشتقاقي لهما، ولا إلى المكونات الدلالية لكل منهما •

ولا يقصد البحث هنا بالطبع إغفال أهمية هذه النظرية في الرجوع إليها لتحديد الفروق اللغوية ، غير أن دورها في هاتين الكلمتين بصفة خاصة غير واضح ؛ فكما ذكر أصحاب المعاجم في تفصيل القول عن هاتين الكلمتين ، أنهم لم يضعوا ملامح دلالية بارزة تميز أيٍّ من الكلمتين في الاستعمال عن الأخرى ؛ وقد اتضح هذا جليًّا حين عرض الدلالات المعجمية للكلمتين •

لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق: أتوجد.فروق تركيبية – أعني بها التركيب النحوي– بينهما؟ بمعنى: أتتفرد كل منهما بخصائص أو مزايا تركيبية دون الأخرى؟ وهل لهذه التراكيب أثر في إبراز دلالة أخرى؟ وما أوجه الاتفاق والاختلاف بين التراكيب الخاصة بكل منهما؟ ، ثم السؤال الأهم : أتسهم المقيدات النحوية في تحديد دلالة كل منهما ؟ ... إلخ من الاستفسارات التي تحاول الصفحات الآتية الإجابة عنها.

بادئ ذي بدء يقرر العلماء – قديمًا وحديثًا– أن كل تغير في الشكل – بصفة عامة – يؤدي إلى تغير في المعنى ؛ وأن كل اختلاف في مشتقات المادة اللغوية الواحدة – تبعًا لذلك – يؤدى إلى اختلاف في المعنى(٩٤) ؛ فمشتقات مادة (ع ل م) – على سبيل المثال– كثيرة منها: المصدر (علم) للدلالة على الحدث فقط،

واسم الفاعل (عالم) للدلالة على الحدث والقائم به، واسم المفعول (معلوم) للدلالة على الحدث ومن وقع عليه، وصيغ المبالغة المختلفة للدلالة على الكثرة في وقوع الحدث... إلخ، وكلها ذات جذر معجمي واحد ومن ثم تتقارب جدًا في البناء اللفظي، غير أن بينها فروقًا في الدلالة، هذه الفروق نشأت تبعًا للتغير في البنية الاشتقاقية من مشتق إلى آخر.

غير أن الاختلاف الاشتقاقي بين (الناس) و(الإنسان) لاتتحقق فيهما هذه الاختلافات بصورة جلية فارقة؛ بل بينهما كما اتضح في دلالتهما المعجمية- فروق طفيفة جدًا لا ترقى إلى عدم استعمال أي منهما مكان الأخرى، لكن الذي وجه هذا الاستعمال دون الآخر، يتمثل في السياق كما اتضح. ومن ثم فلن يتوقف البحث عند الجانب الصرفي؛ إذ إن الواضح وجود استعمالات تركيبية لكل منهما بشكل جلي، وهذا ما سيسلط البحث الضوء عليه.

فليس الخلاف الصرفي بين (الناس) و(الإنسان)، مثل الخلاف بين: "(قسط) و(أقسط)؛ فصيغة الفعل المجرد (قسط) تعنى الظلم، بينما تستعمل صيغة الفعل المزيد الهمزة (أقسط) بمعنى العدل"[٩٥].

وليس مثل "الفرق بين صيغة المفرد وصيغة الجمع في المفردتين (ريح- رياح)..."[٩٦].

لكنه يقترب من الفروق اللغوية بين التراكيب المتشابهة نحو: "(أنزل إلى)، و (أنزل على)... وكذلك بين (فر من) و(فر إلى)..."[٩٧]، وبين (يرغب في) و(يرغب عن)... إلخ.

وبالدراسة الإحصائية لكلمة (الإنسان) في القرآن، اتضح أنها وردت في سبعة وخمسين موضعًا، أربعة منها جاءت مجرورة، وستة وعشرون منصوبة، وسبعة وعشرون مرفوعة؛ المجرورات بنسبة ٧.١% والمنصوبات بنسبة ٤٥.٦%، والمرفوعات بنسبة ٤٧.٣%.

بينما وردت استعمالات كلمة (الناس) في مائة واثنين وسبعين موضعًا مقسمة على النحو الآتي:

- خمسة وثمانون موضعًا للمجرورات، بنسبة، ٤٩.١٢%.
- اثنان وأربعون موضعًا للمرفوعات، بنسبة ٢٤.١٢%.
- خمسة وأربعون موضعًا للمنصوبات، بنسبة ٢٦.١٦%.

الكلمة	عدد المواضع	المرفوعات	المجرورات	المنصوبات
الناس	١٧٢	% ٢٤.٤٢	%٤٩.٤٢	% ٢٦.١٦
الإنسان	٥٧-	%٤٧.٣	%٧.١	% ٤٥.٦

فإذا علم أن المسند والمسند إليه يكونان مرفوعين؛ فإن ورود كلمة الناس (عمدة) ٢٤.٤٢%، بينما كلمة الإنسان ٤٧.٣%.

وكذا كونهما فضلة؛ الناس بنسبة ٢٦.١٦%، بينما الإنسان ٤٥.٦%، متشابهة إلى حد كبير مع النسبة بينهما في حال كونهما عمدة. بينما في حالة الجر تنعكس النسبة بشكل واضح؛ فالناس بنسبة ٤٩.٤٢%، بينما الإنسان بنسبة ٧.١%.,

وفي حالات الرفع أتت كلمة الناس مسندًا إليها في ثمانية وعشرين موضعًا ؛ بنسبة ٣٧.٥% ؛ منها :

- ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ البقرة: ١٣
- ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٩﴾ ﴾ البقرة: ١٩٩

وكذا أتت كلمة الإنسان مسندًا إليها في ثلاثة وثلاثين موضعًا ؛ بنسبة ٦٢.٥%.

ومن أمثلتها: - قوله تعالى : ﴿ وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴾ (٩٨)

- وقوله تعالى : ﴿ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴾ (٩٩) .

وبالدراسة الإحصائية يتضح ورود كل من الكلمتين عمدة (مسندًا إليه) على النحو الآتي:

نوع الإسناد / الكلمة	فاعل	اسم كان أو إن وأخواتهما	مبتدأ	نائب فاعل	خبر المبتدأ
الناس	١٠	٧	١	٣	٢
الإنسان	١٧	١١	٢	٣	-

ويتضح بالمقارنة ما يأتي:

نوع الإسناد / الكلمة	مسند إليه	النسبة
الناس	٢٣	٣٧.٥%
الإنسان	٣٣	٦٢.٥

حيث جاءت كلمة الناس مسندًا إليها بنسبة ٣٧.٥% ، أما نسبة ورود كلمة الإنسان مسندًا إليه ف : ٦٢.٥.

فكلمة الإنسان وردت- بصورة واضحة- أكثر من كلمة الناس في حالة الإسناد إليها ٦٢.٥: ٣٧.٥ .

وهذا إن دل فإنما يدل على أن كلمة الإنسان أسندت إليها أفعال – في القرآن– أكثر من كلمة الناس؛ فحينما يناط لجنس البشر فعل؛ فإن الإنسان يقدم في الأداء على الناس.

وليس أدل على ذلك من أن عدد مواضع كلمة الإنسان فاعلًا (١٧) موضعًا، بينما الناس (١٠) مواضع، وكذا كلمة الإنسان اسمًا لإن أو كان في (١١) موضعًا، بينما الناس في (٧) مواضع فقط .

هذا إضافة إلى أن عدد مواضع كلمة الإنسان مسندًا إليها (٣٠) موضعًا من مواضع ورود هذه الكلمة في القرآن كله وعددها (٥٧) موضعًا بنسبة ٥٢.٦٣%.

بينما كلمة الناس جاءت مسندًا إليها في (١٨) موضعًا فقط ، مع أنها وردت – أي كلمة الناس عامة – في القرآن كله في (١٧٢) موضعًا بنسبة ١٠.٤٦%.

أما بالنسبة لهاتين الكلمتين حالة كونهما منصوبتين، فاتضح أنهما إذا جاءتا اسمًا لكان أو إن فإنهما تكونان عمدة.

واتضح من الإحصاء أن جميع المواضع التي أتت فيها كلمة الإنسان منصوبة فضلة؛ جاءت مفعولاً به في (١٨) موضعًا.

بينما كلمة الناس وردت مفعولاً به في (٤٣) موضعًا، ولم تأت كذلك فضلة بأنواع أخرى مثل التمييز والحال ... إلخ.

ويتضح بالمقارنة أن نسبة ورود كلمة الإنسان فضلة أقل من نسبة ورود كلمة الناس، وهذا عكس ما حدث بالنسبة لورود كل منهما عمدة كما سبق.

فنسبة ورود كلمة الإنسان قياسًا بكلمة الناس فضلة ٢٩.٥١%، بينما كلمة الناس ٧٠.٤٩%.

فكلمة (الناس) وقع عليها فعل الفاعل بنسبة أكبر من وقوع كلمة الإنسان.

وكذلك الجمهور الأعظم للمواضع التي وردت فيها كلمة (الإنسان) مسندًا إليها، قد اشتملت على صفات سلبية منها :

- الضعف [١٠٠]
- اللجوء إلى الله في الضراء والإعراض في السراء [١٠١]
- يؤوس كفور حينما تنزع منه الرحمة [١٠٢]
- ظلوم كفار [١٠٣]
- خصيم مبين [١٠٤]
- عجول [١٠٥]
- كفور [١٠٦]
- الإعراض في النعماء واليأس عند الضراء [١٠٧]
- قتور [١٠٨]
- أكثر شيء جدلا [١٠٩]
- إنكار البعث [١١٠] ... إلخ

بينما الجمهور الأعظم للمواضع التي وردت فيا مفعولا به ؛ تعلقت دلالتها بقضية الخلق [١١١] ، بينما لم ترتبط كلمة (الناس) بقضية الخلق إطلاقًا .

ووقعت كلمة (الناس) منادى في عشرين موضعًا ؛ مقترنًا هذا النداء بالأمر ؛ إذ بعد أن تبدأ الآية بقوله تعالى :" يا أيها الناس " ، نجد الأمر أو النهي كالتالي :

- " اعبدوا ربكم " [١١٢]
- " كلوا مما في الأرض حلالا طيبًا " [١١٣]
- " اتقوا ربكم " [١١٤]
- " آمِنُوا خيرًا لكم " [١١٥]

- " آمِنُوا بالله ورسوله " (١١٦)
- " ضُرِب مثلٌ فاستمعوا له " (١١٧)
- " واخشوا يومًا " (١١٨)
- " اذكروا نعمة الله عليكم " (١١٩)
- " لا تغرنكم الحياة الدنيا " (١٢٠)

بينما ورد النداء للإنسان في موضعين فقط ، وغير مقترن بالأمر (١٢١) ، بنسبة ١٠% ، في حين أن النداء للإنسان بنسبة ٩٠% .

وهذا الإحصاء إن دلَّ فإنما يدل على أن هناك فروقًا دلالية بين الكلمتين ، يسهم في تحديدها البناءُ التركيبي للجمل التي وردت فيها الكلمتان ؛ إذ الدلالات التي اختصت بها كلمة (الناس) – في مجال النداء والأمر – لم تختص بها ؛ بل لم ترد مع كلمة (الإنسان) .

ويُسْتَنْتج من الإحصاء أن هناك عاملا آخر يسهم مع السياق في إبراز الفروق اللغوية بين الكلمتين ؛ ألا وهو البناء التركيبي لكل من الكلمتين .

أثر المقيدات النحوية في تحديد دلالة الكلمة

وتبرز – في هذا الصدد – أهمية عنصر مهم في تحديد الدلالة المقصودة لكل من الكلمتين ؛ ألا وهو المقيدات النحوية المصاحبة لكل منهما .

هاتان الكلمتان سبق أن أكد البحث أنهما – طبقًا لما ورد بالمعجم – تدلان على العموم ، ما لم يتضافر معهما سياق يوجه الدلالة ، وعليه فالنظرة الأولى تفضي إلى أنهما من قبيل الألفاظ المطلقة لا المقيدة ، غير أن السياق أثبت عدم القول بعموم هذا الحكم .

وكذلك هنا أسهم عامل سياقي آخر في الحكم على دلالة هاتين الكلمتين يتمثل في المقيدات النحوية ؛ وهذه المقيدات أسفرت – كما سنرى – عن جعل دلالة الكلمتين على واحد من المحاور الآتية :

- المطلق العام دون تخصيص .
- التخصيص بقوم دون غيرهم .
- التخصيص بفرد أو أكثر .

إذن البحث أمام دلالتين ؛ الأولى : الدلالة المطلقة ، والثانية : الدلالة المقيدة ؛ وهذا من بين الظواهر الكائنة في النص القرآني ؛ مما دفع السيوطي إلى تخصيص أحد أنواع إتقانه ؛ وهو النوع التاسع والأربعون بعنوان " في مطلقه – أي القرآن الكريم – ومقيده ... – وعرّف المطلق – بأنه الدال على الماهية بلا قيد ... والمقيد كالعام مع الخاص ... " (١٢٢) .

ومن المقيدات النحوية التي تقيد المطلق " ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه ؛ كقولك : دينار مصري ، ودرهم مكي ... " (١٢٣) ، تضافر رأي الرازي في إحكام القرآن مع غيره في تحديد مفهوم المطلق بأنه " اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على سيء من قيود تلك الحقيقة سلبًا كان ذلك القيد أو إيجابًا ... " (١٢٤) .

غير أن ابن فارس يركز الضوء على المقيدات النحوية بقوله : " أم الإطلاق فأن يذكر الشيء باسمه لا يقرن به صفة ، ولا شرط ولا زمان ولا شيء يشبه ذلك ، والتقييد أن يذكر بقرين من بعض ما ذكرناه ، فيكون ذلك القرين زائدًا في المعنى "(١٢٥). بل اشتُرِطَ في البليغ أن يكون ماهرًا في معرفة المطلق والمقيد ومطابقتهما لمقتضى الحال (١٢٦) .

ولا شك في أن هاتين الكلمتين تبقيان على عمومهما أو إطلاقهما ، إلا إذا وُجِد دليل من " شرط أو وصف أو ما يحدد ذلك الإطلاق فيجب حمل المطلق على المقيد " (١٢٧) ؛ ومثال ذلك قوله تعالى :" فتحرير رقبة " (١٢٨) ؛ جاءت كلمة رقبة مطلقة ، لكنها قُيِّدت في موضع آخر – في كفارة القتل الخطأ – في قوله تعالى :" فتحرير رقبة مؤمنة " (١٢٩) ؛ ففي الثانية " يكون هذا اشتراطًا ينزل عليه الإطلاق"(١٣٠) .

ولم يغفل النحاة عن أهمية المقيدات في الدرس النحوي ؛ فقد أجازوا – على سبيل المثال – الابتداء بالنكرة ، لكن السؤال : متى ؟ ، علمًا بأن الخبر حكم على المبتدأ ، فكيف يُحكَم على نكرة ؟ ؛ فأجاب النحاة بأنه إذا خُصِّصت هذه النكرة بوصف أو إضافة ، وهذه الصفة أو الإضافة لا شك في أنها تقيد النكرة ؛ وذلك بإضافة صفة زائدة تقرب النكرة من المعرفة . (١٣١)

وكذا إجازتهم أن تكون الجملة الواقعة بعد المعرف ب" أل " الجنسية أن تكون صفة لمعنى التنكير في مدخولها ، وأن تكون حالا مراعاة لكونها معرفة لفظا (١٣٢) .

والتقييد ليست وظيفته تخصيص المطلق من عدمه فحسب ؛ بل يؤدي التقييد إلى تحديد الدلالة المقصودة ؛ مثال ذلك المقيدات التي صاحبت الأفعال " ضرب – يضرب – اضرب " في الآيات :

- " كذلك يضرب الله الحق والباطل " (١٣٣)
- " وليضربن بخمرهن على جيوبهن " (١٣٤)
- " فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا " (١٣٥)
- " واهجروهن في المضاجع واضربوهن " (١٣٦)
- " وضربت عليهم الذلة والمسكنة " (١٣٧)

نستخلص من هذا السرد أهمية المقيدات النحوية التي تصاحب المفردات الدالة على العموم أو الإطلاق ؛ فتؤدي هذه المصاحبة إلى تحديد خط سير دلالة الكلمة ؛ أظلت على عمومها ؟، أتخصصت لتدل على مجموعة من الأشياء أو الأفراد ؟ ، أدَلَّت على شخص معين ؟ ٠٠٠وهكذا ٠

والأمر بالنسبة لكلمتي البحث ليس ببعيد عن هذه الأسئلة ، ولعل السياق بأنواعه – كما سبق – قد أسهم بدور كبير في تحقيق هذه الوظيفة ٠

وقد رَصَد البحث عددًا من المقيدات النحوية التي لحقت بهاتين الكلمتين على النحو الآتي :

المقيد النحوي	الإنسان	الناس
الحال	١٦	٧
المفعول به	١٠	١٥
الشرط وجوابه	٤	٢
الفاعل	٣	٢
الخبر	١٣	١٤
جواب الشرط	١	٥
النعت	٢	–
النفي	–	١١
من لبيان الجنس	–	١
الفعل	٥	٨
شبه الجملة	٧	٣٦
العطف	٢	١٢

التعجب	١	–
النداء وجوابه	٢	٢٠
من للتبعيض	–	١٠
الاستفهام	–	٢
الاستثناء	–	٤
الترجي	–	١
التمييز	–	١
جملة الصلة	–	٨
الإطلاق(العموم)	١٣	٤٦
الأمر	–	١
الإضافة	–	٣٠
التوكيد	–	٣
السببية	–	١

وليس الأمر قاصرًا على هذه المقيدات ؛ فإنها متغيرة من موضع لآخر ، لكن هناك عدد آخر من المقيدات موجود في جميع المواضع ؛ منها :

- " أل " فهي مصاحبة للكلمتين في جميع المواضع ؛ مع اختلاف نوعها ما بين الجنسية والعهدية والتعريفية والصلة ، ولا شك في أن نوعها تتوقف عليه دلالة الكلمة ما بين العموم والخصوص •
- السياق ، ولا يريد البحث تكرار ما له من أهمية في كشـف النقاب عن دلالة أيٍّ من الكلمتين ؛ وقد سبق تفصيله ، أما النوع الثاني من السياق فيُقْصَد به تلك المقيدات النحوية ؛ وهي لا شك تمثل سيـاقًا شكليًّا أو لغويًّا •

فوظيفة التقييد تخرج الاستعمال اللغوي من دائرة الغموض إلى التحديد والوضوح؛ فحينما نقرأ قوله تعالى :" وخُلِقَ الإنسانُ " [١٣٨] ؛ تتراءى أمام المتلقي دلالة العموم ؛ لكن : أيقصد الخلق من نطفة ٠٠٠إلخ ، أم يقصد الخلق على الفطرة ، أم يقصد الخلق على صفة معينة ، ومن ثم فالكلمة – حتى الآن – مطلقة عامة ، لكن حينما تتم الآية بكلمة " ضعيفًا " ، يزول هذا الغموض ، وتزول معه دلالة العموم ؛ لتصب في قالب واحد يتمثل في صفة الضعف • وهذه لا شك تختلف عن قوله تعالى في موضع آخر : " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان "[١٣٩]؛ فهذه غير مقيدة، ومن ثم فدلالتها عامة ؛ فلم تأت صفة زائدة تقيدها ؛ عكس صفة الضعف في الآية الأولى •

وتتخصص كلمة الإنسان بدلالة أخرى تختلف عما سبق لاختلاف المقيد النحوي؛ وذلك في قوله تعالى : " خَلقَ الإنسان من صلصال كالفخار " [١٤٠] ؛ فلا شك في أن دلالة الكلمة هنا تدور في فلك أصل خلق الإنسان الجسدي •

وأحيانًا يكون التقييد مركبًا مثل قوله تعالى :" والعصر إن الإنسان لفي خسر "[١٤١]؛ ففيها تأكيد للخسران لجميع بني الإنسان ؛ فالدلالة عامة ؛ وذلك عبر المقيد النحوي المتمثل في خبر إن المؤكد باللام ، لكن حينما يأتي مقيد نحوي آخر؛ وهو قوله تعالى :" إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ٠٠٠الآيات [١٤٢] ، يتبين انحسار هذا العموم تمامًا ؛ وذلك بورود مقيد الاستثناء •

وفي معظم المواضع اتضح أن المقيدات النحوية أكثر من مقيد في كثير من المواضع ؛ مثل قوله تعالى :" ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ٠٠٠الآية [١٤٣]؛ فكلمة الناس عامة مطلقة ؛ لكن السياق الذي يوضح مَن هؤلاء، وحرف الجر (من) الذي يؤكد دلالته على بيان جنس هؤلاء الناس ، وجملة الحال (يسقون) ، هذه كلها تخصص دلالة الكلمة لتدل على القوم الذين يسقون إبلهم

حول البئر ؛ فقد تضافر سياق الحال ، مع المقيدات النحوية هنا مصاحبة كلمة الناس لتخرجها من العموم إلى الخصوص ·

يستطيع البحث القول بأن المقيدات ليست نحوية فحسب ؛ بل اتضح من خلال مبحث السياق أن السياق يُعَدُّ كذلك من المقيدات ؛ إذ بدونه تظل دلالة الكلمة مطلقة ، وتظل كلمة الناس مثل كلمة الإنسان في دلالة العموم ، لكن – كما اتضح – السياق يقيد دلالة كل منهما ؛ بل يوجه هذه إلى دلالات ، وتلك إلى دلالات أخرى ، بل يتضافر معهما مقيد ثالث يتمثل في المجال الدلالي الذي ترد فيه كل من الكلمتين ؛ كما سيتضح في مبحث المجالات الدلالية ·

إذن المقيدات هي :

الأول : السياق بنوعيه ·

الثاني : المقيدات النحوية بأنواعها ·

الثالث : المجال الدلالي ·

المبحث الثالث : المجالات الدلالية

لا تتوقف الفروق اللغوية على مستوى الكلمة المفردة وما يشترك معها كلمة أخرى أو أكثر فحسب؛ بل اتضح جليًا أن هناك ميدانًا آخر تتضح من خلاله تلك الفروق؛ ذلك الذي أحسبه في "المجالات الدلالية".

ومن خلال الدراسة الإحصائية للمجالات الدلالية لكل من كلمتي البحث "الإنسان" و"الناس" تبين أن لكل منهما مجالاتها الدلالية التي قد تلتقي مع مجالات الكلمة الأخرى، وقد لا تلتقي معها؛ وأحيانًا تتمثل الفروق في تفاصيل كل مجال منهما.

فالمجالات التي وردت فيها كلمة الإنسان هي:

أولاً: مجال الخلق؛ ويمثل المجال الرئيسي، ويشتمل على عدد من المجالات الفرعية هي:

١- صفات خلق الإنسان المادية[١٤٤].

٢- صفات خلق الإنسان المعنوية[١٤٥].

٣- مطلق الخلق[١٤٦].

ثانيًا: مجال الصفات السلبية[١٤٧]:

وتتمثل في عدد كبير من الصفات منها:

١- اللجوء إلى الله في الضر وإعراضه عنه بعد كشف الضر؛ (يونس/ ١٢، الإسراء/ ٦٧، الزمر/ ٨، ٤٩، ٨٣، فصلت/ ٥١، الشورى/ ٤٨، المعارج/ ٢١، الفجر ١٥، ١٦).

٢- يؤوس كفور إذا نزعت منه النعم؛ (هود/ ٩).

٣- ظلوم كفار؛ (إبراهيم/ ٣٤).

٤- خصيم مبين؛ (النحل/ ٤).

٥- دعاؤه بالشر دعاؤه بالخير؛ (الإسراء/ ١١).

٦- عجول؛ (الإسراء/ ١١، الأنبياء/ ٣٧).

٧- كفور؛ (الإسراء/ ٦٧، الحج/ ٦٦).

٨- قتور؛ (الإسراء / ١٠٠)

٩- أكثر شيء جدلاً؛ (الكهف/ ٥٤)[١٤٨].

١٠- إنكار البعث بعد الموت؛ (مريم ٦٦)[١٤٩].

١١- ظلوم جهول؛ (الأحزاب/ ٧٢).

١٢- خصيم مبين؛ (يس/ ٧٧).

١٣- جعله لله أندادا؛ (الزمر/ ٨).

١٤- يؤوس قنوط إذا مسه الشر؛ (فصلت/ ٤٩).

١٥- كفور مبين؛ (الزخرف/ ١٥).

١٦- هلوع؛ (المعارج/ ١٩).

١٧- جزوع؛ (المعارج/ ٢٠).

١٨- ظنة عدم البعث بعد الموت؛ (القيامة/ ٣).

١٩- يريد أن يفجر أمامه؛ (القيامة/ ٥)

٢٠- ما أكفره؛ (عبس/ ١٧).

٢١- الطغيان؛ (العلق/ ٦).

٢٢- لفي خسر؛ (العصر/ ٢).

ثالثًا: مجال الصفات الإيجابية، ومنها:

١- جعلناه سميعًا بصيرًا؛ (الإنسان/ ٢).

٢- في أحسن تقويم، (التين/ ٤).

رابعًا: مجال الأمر:

١- الأمر بالإحسان إلى الوالدين؛ (العنكبوت/ ٨).

٢- الأمر بعدم الطاعة لهما إذا أَمَرا بالشرك بالله؛ (العنكبوت/ ٨).

٣- الأمر بالبر بالوالدين؛ (لقمان/ ١٤).

٤- الأمر بالإحسان بالوالدين؛ (الأحقاف/ ١٥).

٥- الأمر بالتأمل في طعامه؛ (عبس/ ٢٤).

٦- الأمر بالتأمل في خلقه؛ (الطارق/ ٥).

خامساً: مجال النداء:

١- الانفطار/ ٦. ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾.

٢- الانشقاق/ ٦. ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ﴾.

أما المجالات الدلالية لكلمة "الناس"، فإنها على النحو الآتي:

أولاً: مجال الصفات السلبية؛ ومنها:

١- يخادعون الله ؛ البقرة / ٨ .

٢- الحرص على الحياة الدنيا والآخرة البقرة / ٩٦ ، ٢٠٠.

٣- السفهاء ؛ البقرة / ١٣.

٤- الشرك بالله ؛ البقرة / ١٦٥.

٥- شدة الخصومة لله ؛ البقرة / ٢٠٤.

٦- لا يشكرون ؛ البقرة / ٢٤٣ ، النمل / ٧٣ .

٧- البخل والأمر به ؛ النساء / ٣٧.

٨- يراؤون الناس (النفاق) ؛ النساء / ٣٨.

٩- فاسقون ؛ المائدة / ٤٩.

١٠- عدم العلم ؛ الأعراف / ١٨٧ ، الروم / ٣٠ .

١١- الظلم ؛ النحل / ٦١.

١٢- الكفر ؛ الإسراء / ٨٩ ، الفرقان / ٥٠ ، الروم / ٨.

١٣- الجدال ؛ الحج / ٣.

١٤- الشك في البعث ؛ الحج / ٥.

١٥- ضعف الإيمان الحج / ١١ ، العنكبوت / ١٠.

١٦- عدم الاستجابة لطلب السجود لله ؛ الحج / ١٨.

١٧- عدم اليقين ؛ النمل / ٨٢.

١٨- القنوط ؛ الروم / ٣٦.

١٩- الفساد ؛ الروم / ٤١.

٢٠- الإضلال ؛ للإجابة على:لقمان / ٦ .

ثانيًا: الصفات الإيجابية منها:

١- الإيمان ؛ البقرة / ١٣.

٢- شراء النفس ابتغاء مرضاة الله ؛ البقرة / ٢٠٧.

٣- الأمر بالمعروف ؛ البقرة / ٢٥ ، آل عمران / ٢١ .

٤- الإيمان والتوكل ؛ آل عمران / ١٧٣.

٥- المحسودون على فضل الله عليهم ؛ النساء / ٥٤

٦- المحكوم بينهم بالعدل ؛ النساء/٥٨ .

٧- المحكوم بينهم بما أرى الله نبيه ؛ النساء / ١٠٥.

ثالثاً: مجالات الإنشاء منها:

١- النداء بالأمر بالعبادة ؛ البقرة / ٢١ .

٢- الأمر بالبر ؛ البقرة / ٤٤.

٣- النداء والأمر بأكل الحلال ؛ البقرة/ ١٦٨.

٤- الأمر بالحج آل عمران/ ٩٧ .

٥- النداء بالوعيد بالأخذ والتبديل ؛ النساء / ١٣٣.

٦- النداء والأمر بالإيمان ؛ النساء / ١٧٠.

٧- النداء والتذكير بإنزال الكتاب إليهم ؛ النساء / ١٧٤.

٨- الأمر بالخشية، لله دون خشية الناس ؛ المائدة / ٤٤ .

٩- النداء بالتذكير بأن محمدًا رسول الله إليهم ؛ الأعراف / ١٥٨.

١٠- الأمر للنبي بقراءة القرآن على الناس ؛ الإسراء / ١٠٦ .

١١- النداء والأمر بالتقوى ؛ الحج / ١ ، لقمان / ٣٣.

١٢- الأمر بالمعروف ؛ الحج / ٤٠.

١٣- الأمر بالاستماع لما ضرب الله من الأمثال ؛ الحج / ٧٣ .

١٤- الأمر بذكر نعمة الله ؛ فاطر / ٣ .

١٥- الأمر بعدم الاغترار ؛ فاطر / ٥.

١٦- التذكير بالخلق (بالنداء) ؛ الحجرات / ١٣.

١٧- الأمر بالقسط ؛ الحديد / ٢٥.

رابعًا: مجال نعم الله عليهم ومنه :

١- رأفة الله بهم ورحمته ؛ البقرة / ١٤٣.

٢- تسخير الفلك لهم ؛ البقرة / ١٦٤.

٣- إنزال الكتاب ليحكم بينهم بالحق ؛ البقرة / ٢١٣.

٤- فضل الله عليهم ؛ البقرة / ٢٤٣.

خامسًا: مجال العبادات منه :

١- الإفاضة من عرفات ؛ البقرة / ١٩٩.

٢- الأمر بالحج ؛ آل عمران / ٩٧ .

٣- السجود لله ؛ الحج / ١٨.

سادسًا: متفرقات ومنها :

١- جمعهم ليوم القيامة آل عمران / ٩.

٢- سكارى يوم القيامة ؛ إلخ / ٢.

٣- أقوام الأنبياء[١٥٠].

ومن خلال هذا السرد الإحصائي للمجالات الدلالية للكلمتين نلاحظ عدة أمور هي:

أولاً: خلو مجالات (الناس) من مجال الخلق بأقسامه الثلاثة.

ثانياً: خلو مجالات (الإنسان) من مجال العبادات.

ثالثاً: خلو مجالات (الإنسان) من مجال تعداد النعم.

رابعًا: اتفاق المجالين في:

١- بعض الصفات السلبية .

٢- بعض الصفات الإيجابية.

٣- بعض الإنشاء.

خامسًا: نسبة ورود مجال الصفات السلبية:

(٢٢) دلالة في (الإنسان)، يقابلها (٢٠) دلالة في (الناس).

سادسًا: نسبة مجال الصفات الإيجابية:

صفتان في (الإنسان)، يقابلهما (٧) صفات في (الناس).

سابعًا: نسبة مجال الإنشاء:

(٨) في مجال (الإنسان)، يقابلها (١٧) في (الناس).

منها (٦) للأمر. منها (١٣) للأمر

و: (٢) للنداء. و: (٨) للنداء.

ثامنًا: الصفات السلبية المشتركة:

١- كفور.

٢- ظلوم.

٣- الشرك بالله.

٤- خصيم.

٥- الشك في البعث.

٦- الجدال.

٧- الجهل.

٨- البخل.

تاسعًا: الصفات الإيجابية المشتركة: لا توجد.

عاشرًا: الصفات السلبية التي تفرد بها لفظ (الإنسان)؛ حسب ترتيبها في مكانها السابق من الصفات السلبية للإنسان هي: ١، ٢، ٥، ٦، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩،٢١، ٢٢.

حادي عشر: الصفات السلبية التي تفرد بها لفظ (الناس)، حسب ترتيبها في مكانها السابق من الصفات السلبية للناس هي: ١، ٢، ٣، ٥، ٧، ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣.

ثاني عشر: الصفات الإيجابية التي تفرد بها لفظ (الإنسان):١، ٢.

ثالث عشر: الصفات الإيجابية التي تفرد بها لفظ (الناس):١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧.

رابع عشر: نتيجة لوجود أوجه اتفاق – وعددها أقل- بين مجالات كل من الكلمتين، وأوجه اختلاف – وعددها أكبر قياسًا بعدد أوجه الاتفاق، يتضح أن هناك فروقًا لغوية بينهما؛ إذ تم استعمال كل كلمة منهما في سياقات لم

تستعمل فيها الكلمة الأخرى؛ وهذا ما أكده كذلك العنصران السابقان؛ السياق، والهيئة التركيبية التي وردت فيها كل منهما.

خامس عشر : يستطيع البحث إثبات أن بينهما شبه ترادف ؛ وهذا عينه مظهر آخر للفروق اللغوية ؛ فالقول بأن هناك فروقًا لغوية بين كلمتي البحث ، يعني كذلك وجود شبه ترادف بينهما .

ولذا يستطيع البحث إثبات إسهام هذه العوامل الثلاثة، في إبراز الفروق بين هاتين الكلمتين:

١- السياق.

٢- الهيئة التركيبية.

٣- المجالات الدلالية .

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة لاستعمالات كل من كلمتي البحث في القرآن الكريم كله ، أسفرت عن عدد من النتائج والتوصيات منها :

- السياق يعد عاملا مهمًا من عوامل حدوث الفروق اللغوية بين المفردات ؛ إذ يتحكم إما في تقليص المسافة بين الكلمتين اللتين بينهما فروق دلالية، وإما في إبعاد هذه المسافة .
- كذلك ترجع الفروق اللغوية إلى عامل آخر يتمثل في الخصائص التركيبية لكل من الكلمتين .
- ويتمثل العامل الثالث في الحقول الدلالية التي ترد فيها كل من الكلمتين .
- لا ترجع الفروق اللغوية إلى الملامح التكوينية لكل من الكلمتين موضوع الدراسة.
- اتحدت الكلمتان في بعض الدلالات التي وردت في القرآن الكريم .

- وكذلك اختلفت هاتان الكلمتان في كثير من الدلالات •
- ليست الكلمتان من قبيل الترادف عكس ما ذهبت إليه بعض الآراء •
- المواضع التي وردت فيها كلمة (الناس) للدلالة على الخصوص ؛ أي على فرد بعينه أو مجموعة من الأفراد ، أقل بكثير من دلالتها على العموم •
- مثلها كلمة (الإنسان) مما يوحي بأن الكلمتين قد اتجهت دلالتهما نحو التخصيص أكثر من اتجاههما صوب التعميم •
- الدعوة إلى الاتجاه نحو المعجم العربي لوضع المفردات التي ذهب المعجم فيها إلى تقرير أنها من المترادف ؛ ذلك لأن البحث أثبت هنا عدم ترادف هاتين الكلمتين ؛ وذلك من خلال معالجتهما في ضوء السياق والتركيب والحقول الدلالية •
- خلو مجالات (الناس) من مجال الخلق بأقسامه الثلاثة ؛ عكس ما ورد بشأن كلمة (الناس) .
- خلو مجالات (الإنسان) من ربط الكلمة بالعبادات ؛ عكس ما ورد بشأن كلمة (الناس) •
- خلو مجالات (الإنسان) من تعداد النعم ؛ عكس ما ورد بشأن كلمة (الناس).
- المقيدات تسهم كذلك في تخصيص دلالة الاسم العام ، وهذه المقيدات تُعد من قبيل السياق الشكلي ؛ إذ نلاحظ أن اتجاه دلالة كلمة الإنسان في أغلب مواضعها نحو فرد بعينه، أو مجموعة من البشر ؛ وهذا يُعَد تخصيصًا للعام ؛ وذلك بتقييد الكلمة بنعت أو حال •••إلخ ؛ ليخرج الكلمة من عمومها إلى الخصوص •
- يستطيع البحث القول بأن المقيدات ليست نحوية فحسب ؛ بل اتضح من خلال مبحث السياق أن السياق يُعَدُّ كذلك من المقيدات ؛ إذ بدونه تظل دلالة الكلمة مطلقة ، وتظل كلمة الناس مثل كلمة الإنسان في دلالة العموم ، لكن

السياق يقيد دلالة كل منهما ؛ بل يوجه هذه إلى دلالات ، وتلك إلى دلالات أخرى ، بل يتضافر معهما مقيد ثالث يتمثل في المجال الدلالي الذي ترد فيه كل من الكلمتين .

- المقصود بكلمة (الإنسان) في المحور الخاص بفرد معين، وجد أن الأغلب يقصد به شخص من غير المسلمين.
- لم تدل كلمة الإنسان - في القرآن الكريم - على المهاجرين والأنصار، والمنافقين، ومشركي مكة خاصة، واليهود، وقبائل معينة؛ معنى ذلك أن كلمة (الناس) أكثر عمومية وشمولاً من كلمة (الإنسان)؛ فكل ما يطلق عليه إنسان يمكن أن يطلق عليه (الناس) وليس العكس.
- من المجالات الدلالية التي وردت فيها كل من الكلمتين يتضح أن بينهما فروقًا لغوية ، وأنهما ليستا مترادفتين .
- يستطيع البحث إثبات أن بينهما شبه ترادف ؛ وهذا عينه مظهر آخر للفروق اللغوية ؛ فالقول بأن هناك فروقًا لغوية بين كلمتي البحث ، يعني كذلك وجود شبه ترادف بينهما .

جدول إحصائي بكلمتي
(الإنسان) و (الناس) في القرآن الكريم ، ودلالات كلٍّ

م	الكلمة	السورة	آية	دلالة الكلمة العامة	المقصود بها (الدلالة السياقية)
١	الإنسان	البقرة	٢٨	الضعف (عام)	عام
٢	الإنسان	يونس	١٢	الدعاء في الضراء والإعراض في النعماء	أبو حذيفة بن المغيرة
٣	الإنسان	هود	٩	يؤوس كفور حين نزع الرحمة منه	الوليد بن المغيرة
٤	الإنسان	إبراهيم	٣٤	ظلوم كفار	أبو جهل
٥	الإنسان	الحجر	٢٦	خلْق الإنسان من صلصال..	آدم عليه السلام
٦	الإنسان	النحل	٤	خلْق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين	أُبي بن خلف
٧	الإنسان	الإسراء	١١	عجول	النضر بن الحارث
٨	الإنسان	الإسراء	٦٧	كفور	الكافر
٩	الإنسان	الإسراء	٨٣	الإعراض في النعماء واليأس في الضراء	الوليد بن المغيرة
١٠	الإنسان	الإسراء	١٠٠	قتور	عام، وقيل المشركون
١١	الإنسان	الكهف	٥٤	أكثر شيء جدلا	الكافرون ، وقيل النضر بن الحارث

١٢	الإنسان	مريم	٦٦	إنكار البعث	أبي بن خلف أو الوليد بن المغيرة
١٣	الإنسان	مريم	٦٧	خلْقه من عدم	مثل السابق
١٤	الإنسان	الأنبياء	٣٧	خلْقه من عَجَل .	عام أو آدم عليه السلام...
١٥	الإنسان	الحج	٦٦	كفور	أبو جهل أو جماعة من المشركين ...
١٦	الإنسان	المؤمنون	١٢	خلْقه من سلالة من طين	آدم عليه السلام
١٧	الإنسان	العنكبوت	٨	الوصية بالإحسان إلى الوالدين	سعد بن أبي وقاص
١٨	الإنسان	لقمان	١٤	وصية الإنسان بوالديه	لقمان لابنه أو سعد بن أبي وقاص
١٩	الإنسان	السجدة	٧	خلْقه من طين	آدم عليه السلام
٢٠	الإنسان	الأحزاب	٧٢	حمله الأمانة– ظلوم جهول	الكافر أو المنافق
٢١	الإنسان	يس	٧٧	خلْقه من نطفة ، خصيم مبين	سعيد بن جبير أو العاص بن وائل...
٢٢	الإنسان	الزمر	٨	الدعاء في الضراء وعدمه في النعماء	يعني الكافر
٢٣	الإنسان	الزمر	٤٩	الدعاء في الضراء والإنكار في النعماء	حذيفة بن المغيرة
٢٤	الإنسان	فصلت	٤٩	كثرة الدعاء للخير واليأس والقنوط في الضراء	الكافر أو الوليد بن المغيرة

٢٥	الإنسان	فصلت	٥١	كثرة الدعاء في الضراء والإعراض في النعماء	الكافر أو الوليد بن المغيرة
٢٦	الإنسان	الشورى	٤٨	كفور إذا أصيب بسيئة	الكافر
٢٧	الإنسان	الزخرف	١٥	كفور مبين	الكافر
٢٨	الإنسان	الأحقاف	١٥	الموصَوْن بالإحسان إلى الوالدين	سعد بن أبي وقاص
٢٩	الإنسان	ق	١٦	خلْقه وعلم الله بما توسوس به نفسه	عامة وقيل آدم عليه السلام
٣٠	الإنسان	الرحمن	٣	خلْق الإنسان	عام
٣١	الإنسان	الرحمن	١٤	خلْق الإنسان	آدم عليه السلام
٣٢	الإنسان	المعارج	١٩	الفزع (خلق هلوعا)	الكافر
٣٣	الإنسان	القيامة	٣	الشك في البعث	الكافر أو أبو جهل أو ربيعة..
٣٤	الإنسان	القيامة	٥	الفجور	الكافر
٣٥	الإنسان	القيامة	١٠	لا ملجأ له من الله إلا إليه	ابن آدم أو أبو جهل
٣٦	الإنسان	القيامة	١٣	إخباره بما قدم وأخر	ابن آدم أو أبو جهل
٣٧	الإنسان	القيامة	١٤	شهادته على نفسه	ابن آدم
٣٨	الإنسان	القيامة	٣٦	الظانُّ أنه يترك سدى	ابن آدم
٣٩	الإنسان	الإنسان	١	لم يكن شيئا مذكورا	آدم عليه السلام
٤٠	الإنسان	الإنسان	٢	خلْقه من نطفة	عام
٤١	الإنسان	النازعات	٣٥	تذكره سعيَه	الكافر

٤٢	الإنسان	عبس	١٧	ما أكفره	الكافر أو عتبة بن أبي لهب
٤٣	الإنسان	عبس	٢٤	تأمله في طعامه	عام
٤٤	الإنسان	الانفطار	٦	غروره	الوليد بن المغيرة أو أبي بن خلف أو منكرو البعث
٤٥	الإنسان	الانشقاق	٦	لقاؤه الله	ابن آدم أو الأسود ابن عبد الأسد أو أبي ابن خلف
٤٦	الإنسان	الطارق	٥	تأمله في خلقه	عام
٤٧	الإنسان	الفجر	١٥	سعادته بالنعماء وحزنه بضيق الرزق	عتبة بن ربيعة أو أبو حذيفة بن المغيرة أو الكافر عامة
مسلسل	الكلمة	السورة	آية	دلالة الكلمة العامة	المقصود بها(الدلالة السياقية)
٤٨	الإنسان	الفجر	٢٣	ندمه على ما قدم	الكافر
٤٩	الإنسان	البلد	٤	خلقه في كبد	ابن آدم
٥٠	الإنسان	التين	٤	خلقه في أحسن تقويم	آدم وذريته أو منكرو البعث أو الكافر...
٥١	الإنسان	العلق	٢	خلقه من علق	ابن آدم
٥٢	الإنسان	العلق	٥	عِلْمُه ما لم يكن يعلم	آدم عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه وسلم...

٥٣	الإنسان	العلق	٦	طغيانه	أبو جهل
٥٤	الإنسان	الزلزلة	٣	فزعه من الزلزلة	الكاف أو الأسود بن أبي الأسود أو من يشهد النفخة الأولى
٥٥	الإنسان	العاديات	٦	تأكيد عودته إلى الله	عام
٥٦	الإنسان	العصر	٢	خسرانه	الكافر أو جماعة من المشركين..

م	الكلمة	السورة	آية	دلالة الكلمة العامة	المقصود بها (الدلالة السياقية)
١	الناس	البقرة	٨	النفاق: يخادعون الله	المنافقون
٢	الناس	البقرة	١٣	الإيمان	المهاجرون والأنصار
٣	الناس	البقرة	٢١	النداء والأمر بالعبادة	عام أوالكفار...
٤	الناس	البقرة	٢٤	وقود النار	خاص فيمن سبق عليه القضاء
٥	الناس	البقرة	٤٤	غير اليهود	اليهود
٦	الناس	البقرة	٩٤	غير اليهود	غير اليهود
٧	الناس	البقرة	٩٦	الحرص على الحياة	اليهود
٨	الناس	البقرة	١٤٢	السفهاء	غير المسلمين
٩	الناس	البقرة	١٤٣	رأفة الله ورحمته بهم	غير أمة النبي عليه السلام
١٠	الناس	البقرة	١٦٤	نفعهم بالفلك المسخرة	عام
١١	الناس	البقرة	١٦٥	شركهم بالله	المشركون

١٢	الناس	البقرة	١٦٨	النداء والأمر بأكل الحلال...	ثقيف وخزاعة وبنو مدلج
١٣	الناس	البقرة	١٨٨	الذين تُؤكَل أموالهم بالباطل	عام
١٤	الناس	البقرة	١٩٩	الذين يفيضون من عرفات	عام وخُصِّص بإبراهيم عليه السلام
١٥	الناس	البقرة	٢٠٠	طَلَبُهم الدنيا دون الآخرة	المشركون
١٦	الناس	البقرة	٢٠٤	شدة الخصومة لله	المنافقون أو الأخنس بن شريق
١٧	الناس	البقرة	٢٠٧	شراء أنفسهم ابتغاء مرضاة الله	صهيب الرومي
١٨	الناس	البقرة	٢١٣	أمة واحدة	بنو آدم أو آدم وحواء...
١٩	الناس	البقرة	٢٢٤	الإصلاح بينهم	عام
٢٠	الناس	البقرة	٢٤٣	فضل الله عليهم ...	عام
٢١	الناس	البقرة	٢٥١	دفع الله بعضهم ببعض	هم الأبدال : أربعون رجلا كلما مات أحدهم أبدل الله آخر...دفع الله بعضهم ببعض
٢٢	الناس	البقرة	٢٦٤	الذين يرائي أمامهم مبطلوا صدقاتهم	عام

٢٣	الناس	البقرة	٢٧٣	الذين لا يسألهم الفقراء تعففا	السياق يوحي بأنهم غير الفقراء أو أهل الكتاب
٢٤	الناس	آل عمران	٩	المجموعون ليوم القيامة	عام
٢٥	الناس	آل عمران	٢١	الذين يأمرون بالقسط	أهل الكتاب ...
٢٦	الناس	آل عمران	٤١	قوم زكريا عليه السلام	قوم زكريا عليه السلام
٢٧	الناس	آل عمران	٤٦	قوم عيسى عليه السلام	قوم عيسى عليه السلام
٢٨	الناس	آل عمران	٦٨	قوم إبراهيم عليه السلام	قوم إبراهيم عليه السلام
٢٩	الناس	آل عمران	٩٧	المأمورون بالحج	المسلمون بل المستطيع منهم
٣٠	الناس	آل عمران	١١٢	المؤمنون	محمد عليه السلام والمؤمنون
٣١	الناس	آل عمران	١٣٤	الذين يُعفَى عنهم	الذين ارتكبوا ذنوبا في حق المتقين...
٣٢	الناس	آل عمران	١٤٠	مداولة الأيام بينهم	عام
٣٣	الناس	آل عمران	١٧٣	المثبطون المؤمنين	المنافقون
٣٤	الناس	النساء	١	عامة الناس	عامة الناس
٣٥	الناس	النساء	٣٧	المأمورون بالبخل	غير المنافقين واليهود

٣٦	الناس	النساء	٣٨	غير المنافقين	غير المنافقين
٣٧	الناس	النساء	٥٣	عامة الناس	عام
٣٨	الناس	النساء	٥٤	المحسودون على فضل الله عليهم	محمد عليه السلام وقيل العرب
٣٩	الناس	النساء	٥٨	المحكوم بينهم بالعدل	عام
٤٠	الناس	النساء	٧٧	الذين يخشاهم الناسُ كخشية الله أو أشد	المنافقون
٤١	الناس	النساء	١٠٥	المحكوم بينهم بما أمر الله نبيه	عام مخصوص بالذين من عهد النبي إلى قيام الساعة
٤٢	الناس	النساء	١٠٨	الذين يُستخفى منهم ولا يستخفى من الله	غير المنافقين
٤٣	الناس	النساء	١١٤	الذين يُصْلَح بينهم	المتخاصمون أو المتباينون
٤٤	الناس	النساء	١٣٣	الوعيد بالأخ\ بهم والتبديل	المشركون والمنافقون أو عام
٤٥	الناس	النساء	١٤٢	الذين يرائيهم المنافقون	غير المنافقين
٤٦	الناس	النساء	١٦١	الذين تُؤكل أموالهم بالباطل	غير الكافرين
٤٧	الناس	النساء	١٧٠	المأمورون بالإيمان	المشركون أو عام...
٤٨	الناس	النساء	١٧٤	الذين جاءهم النبي والقرآن	الناس من لدن النبي إلى قيام الساعة
٤٩	الناس	المائدة	٣٢	عامة الناس	عامتهم

٥٠	الناس	المائدة	٤٤	عامة الناس	عامتهم
٥١	الناس	المائدة	٤٩	فاسقون	يذكر القرطبي أنهم اليهود
٥٢	الناس	المائدة	٦٧	الذين يُعصَم الرسول منهم	غورث بن الحارث...
٥٣	الناس	المائدة	٨٢	شدة عداوتهم للذين آمنوا	اليهود وأكثرهم مودة النصارى وخصص النصارى بالنجاشي وأصحابه بالحبشة
٥٤	الناس	المائدة	١١٠	الذين يكلمهم عيسى في المهد	قوم عيسى عليه السلام
٥٥	الناس	الأنعام	١٢٢	عامة الناس	عامتهم
٥٦	الناس	الأنعام	١٤٤	عامة الناس	عامتهم
٥٧	الناس	الأعراف	٨٥	الذين يُبْخَسون	قوم شعيب عليه السلام
٥٨	الناس	الأعراف	١١٦	الذين سُحِرت أعينهم...	قوم موسى عليه السلام
٥٩	الناس	الأعراف	١٤٤	الذين اصطفى اللهُ موسى عليهم	قوم موسى عليه السلام
٦٠	الناس	الأعراف	١٥٨	الذين يُنَادَون للإبلاغ	الناس من عهد النبي صلى الله عليه وسلم فصاعدا
٦١	الناس	الأعراف	١٨٧	الذين لا يعلمون الساعة	عامتهم

٦٢	الناس	الأنفال	٢٦	الذين يُخطَفون من غيرهم	مشركوا قريش أو فارس والروم
٦٣	الناس	الأنفال	٤٧	الذين يرائي أمامهم المراؤون	عام
٦٤	الناس	الأنفال	٤٨	المؤمنون يوم بدر	المؤمنون يوم بدر
٦٥	الناس	التوبة	٣	الذين خطب فيهم النبي يوم عرفة	الحجاج الحاضرون حجة الوداع
٦٦	الناس	التوبة	٣٤	الذين تؤكل أموالهم بالباطل	الناس باستثناء الأحبار والرهبان
٦٧	الناس	يونس	٢	تعجبهم من إرسال الرسل منهم	أهل مكة أو مشركوها أو المعاصرون للبعثة
٦٨	الناس	يونس	١٩	كونهم أمة واحدة فاختلفوا	عام لفترة محددة
٦٩	الناس	يونس	٢١	موقفهم من الإصابة بالضراء بعد السراء	مشركوا مكة
٧٠	الناس	يونس	٢٣	عامة الناس	عامة الناس
٧١	الناس	يونس	٢٤	عامة الناس	عامة الناس
٧٢	الناس	يونس	٤٤	عامة الناس	عامة الناس
٧٣	الناس	يونس	٥٧	عامة الناس	قريش
٧٤	الناس	يونس	٦٠	فضل الله عليهم	أهل مكة
٧٥	الناس	يونس	٩٢	غفلة كثير منهم عن آيات الله	عام

٧٦	الناس	يونس	٩٩	الإكراه على الإيمان	أبو طالب أو الناس عامة
٧٧	الناس	يونس	١٠٤	الذين يشكون في دين الله	مشركوا مكة
٧٨	الناس	يونس	١٠٨	مجيء الحق إليهم	عام
٧٩	الناس	هود	١٧	عدم إيمان أكثرهم	عام
٨٠	الناس	هود	٨٥	عامة الناس	قوم شعيب
٨١	الناس	هود	١٠٣	عامة الناس	عام
٨٢	الناس	يوسف	٢١	عدم علم أكثرهم	عام أو المشركون
٨٣	الناس	يوسف	٣٨	عدم شكر أكثرهم	عام
٨٤	الناس	يوسف	٤٠	عدم علم أكثرهم	أهل الشك
٨٥	الناس	يوسف	٤٦	الذين رجع رسول يوسف إليهم	فرعون مصر والكهنة وأهلها آنذاك
٨٦	الناس	يوسف	٤٩	الذين يغاثون بالمطر	الناس الموجودون في عهد يوسف عليه السلام
٨٧	الناس	يوسف	٦٨	عدم علم أكثرهم	قوم يعقوب عليه السلام
٨٨	الناس	يوسف	١٠٣	عدم إيمان أكثرهم	مشركوا مكة أو المشركون
٨٩	الناس	الرعد	١	عدم إيمان أكثرهم	علم
٩٠	الناس	الرعد	٣١	هداية الله لهم	عام
٩١	الناس	إبراهيم	١	الذين نزل الكتاب من	عام

				أجل إخراجهم من الظلمات إلى النور	
٩٢	الناس	إبراهيم	٣٦	ضلال كثير منهم	علم
٩٣	الناس	إبراهيم	٣٧	الذين يقصدون البيت الحرام	الحجاج والمعتمرون والزائرون من المسلمين
٩٤	الناس	إبراهيم	٤٤	المُنْذَرون	عام
٩٥	الناس	النحل	٣٨	عدم علم أكثرهم	عام
٩٦	الناس	النحل	٦١	الذين يحاسبهم ربهم	عام
٩٧	الناس	الإسراء	٨٩	اختيار أكثرهم الكفر	الكافرون
٩٨	الناس	الإسراء	٩٤	الذين مُنِعُوا من الإيمان	عام
٩٩	الناس	الإسراء	١٠٦	الذين قُرِئ عليهم القرآن	عام
١٠٠	الناس	الكهف	٥٥	الذين مُنِعُوا من الإيمان	عام
١٠١	الناس	مريم	١٠	الذين لم يكلمهم زكريا عليه السلام	قوم زكريا عليه السلام
١٠٢	الناس	طه	٥٩	المجتمعون يوم الزينة	الذين يشهدون ما يفعله سحرة فرعون وموسى عليه السلام
١٠٣	الناس	الأنبياء	٦١	الذين يشهدون حوار إبراهيم عليه السلام	المعاصرون هذه الواقعة معه عليه

					السلام
١٠٤	الناس	الحج	١	المأمورون بالتقوى	عام
١٠٥	الناس	الحج	٢	سكارى يوم القيامة	عام
١٠٦	الناس	الحج	٣	المجادلون بغير علم	رؤوس الكفر أو بعضهم
١٠٧	الناس	الحج	٥	الذين يشكون في البعث	غير المسلمين
١٠٨	الناس	الحج	٨	الذين يجادلون في الله بغير علم	النضر بن الحارث أو أبو جهل
١٠٩	الناس	الحج	١١	الذين يعبدون الله على حرف	المنافقون أو شيبة بن ربيعة أو الأعراب...
١١٠	الناس	الحج	١٨	الذين يسجدون لله	المؤمنون بالله
١١١	الناس	الحج	٢٧	الذين ينادَوْن بالحج	عام
١١٢	الناس	الحج	٤٠	فريق المؤمنين	المؤمنون أو أصحاب النبي عليه السلام
١١٣	الناس	الحج	٤٩	المُخَاطَبون من النبي عليه السلام	أهل مكة أو مشركوها...
١١٤	الناس	الحج	٧٣	المأمورون باستماع المثل	عام
١١٥	الناس	الحج	٧٥	الذين يُصْطَفى منهم الرسل	عامتهم حتى زمن النبي عليه السلام
١١٦	الناس	الحج	٧٨	الذين يُشْهَد عليهم	الأمم غير أمة النبي عليه السلام...

١١٧	الناس	الفرقان	٥٠	أكثرهم كافرون	الذين قالوا : مُطِرنا بنوء كذا (غير المسلمين)
١١٨	الناس	الشعراء	١٨٣	الذين يُنْهَون عن بخس الناس أشياءهم	قوم شعيب عليه السلام
١١٩	الناس	النمل	٧٣	فضل الله عليهم ولكن أكثرهم لا يشكرون	غير المؤمنين
١٢٠	الناس	النمل	٨٢	عدم اليقين	غير المؤمنين
١٢١	الناس	النمل	١٠٦	الذين يخاطبهم سليمان عليه السلام	قومه
١٢٢	الناس	القصص	٢٣	الذين يسقون الدواب	الموجودون حول الماء آنذاك لسقي الدواب
١٢٣	الناس	العنكبوت	٢	عامتهم	عامتهم
١٢٤	الناس	العنكبوت	١٠	الذين يخشون فتنة الناس أكثر من الله	المنافقون
١٢٥	الناس	العنكبوت	٦٧	الذين يُتَخَطَّفون	غير القاطنين مكة
١٢٦	الناس	الروم	٦	عدم علم أكثرهم.	قريش ...
١٢٧	الناس	الروم	٨	الذين يكفرون بلقاء الله	غير المؤمنين
١٢٨	الناس	الروم	٣٠	الذين فُطِروا على الحنيفية	عام

١٢٩	الناس	الروم	٣٠	أكثرهم لا يعلمون	غير المؤمنين
١٣٠	الناس	الروم	٣٣	اللجوء إلى الله في الضراء والإعراض في السراء	المشركون
١٣١	الناس	الروم	٣٦	الفرح بالرحمة والقنوط حين السيئة	المشركون
١٣٢	الناس	الروم	٣٩	عامتهم	عام
١٣٣	الناس	الروم	٤١	الذين يرتكبون المعاصي	الذين يرتكبون المعاصي
١٣٤	الناس	لقمان	٦	الذين يشترون لهو الحديث ليضلوا ...	غير المسلمين
١٣٥	الناس	لقمان	٢٠	الذين يجادلون في الله بغير علم	النضر بن الحارث
١٣٦	الناس	لقمان	٣٣	المأمورون بالتقوى	الكافر والمؤمن أو المشركون من قريش
١٣٧	الناس	الأحزاب	٣٧	الذين يخشاهم النبي عليه السلام	أهل مكة آنذاك
١٣٨	الناس	سبأ	٢٨	الذين أُرسِل إليهم الرسول عليه السلام	عام
١٣٩	الناس	سبأ	٣٦	عدم علم أكثرهم	غير المسلمين
١٤٠	الناس	فاطر	٣	النداء والأمر بذكر نعمة الله	المشركون من قريش...
١٤١	الناس	فاطر	٥	المنادَوْن بأن وعد الله حق	المشركون من قريش..

١٤٢	الناس	فاطر	١٥	الفقراء إلى الله	عام
١٤٣	الناس	فاطر	٢٨	المختلفون في اللون	عام
١٤٤	الناس	فاطر	٤٥	المؤاخَذُون بما كسبوا	عام
١٤٥	الناس	ص	٢٦	المحكوم بينهم بالحق	قوم داود عليه السلام
١٤٦	الناس	غافر	٥٩	المكذبون بالساعة	غير المسلمين
١٤٧	الناس	غافر	٥٧	خلْقُهم- أكثرهم لا يؤمنون	عام- غير المؤمنين
١٤٨	الناس	غافر	٦١	فضل الله عليهم- أكثرهم لا يشكرون	عام – غير المؤمنين
١٤٩	الناس	الشورى	٤٢	عام	عام
١٥٠	الناس	الزخرف	٣٣	عام	عام
١٥١	الناس	الدخان	١١	الذين يغشاهم الدخان	عام مخصوص بقريش أو الحاضرين فتح مكة
١٥٢	الناس	الجاثية	٢٦	أكثرهم لا يعلمون	أهل التكذيب بالبعث
١٥٣	الناس	الأحقاف	٦	حشرهم	الذين اتخذوا من دون الله آلهة
١٥٤	الناس	الفتح	٢٠	الذين كُفَّت أيديهم عن المؤمنين	يهود خيبر أو أهل مكة
١٥٥	الناس	الحجرات	١٣	خلقهم من ذكر وأنثى	عام
١٥٦	الناس	القمر	٢٠	الذين وقعت عليهم الصاعقة	عاد قوم هود عليه السلام

١٥٧	الناس	الحديد	٢٤	الذين أمِرُوا بالبخل	الذين حجب عنهم اليهودُ صفاتِ النبي عليه السلام٠٠٠
١٥٨	الناس	الحديد	٢٥	الذين أمِرُوا بالقسط	عام
١٥٩	الناس	الجمعة	٦	عام	غير اليهود
١٦٠	الناس	التحريم	٦	وقود النار	أصحابها دون غيرهم
١٦١	الناس	المطففين	٢	عام	عامتهم دون المطففين
١٦٢	الناس	المطففين	٦	عام	عام
١٦٣	الناس	الزلزلة	٦	عام	عام
١٦٤	الناس	القارعة	٤	عام	عام
١٦٥	الناس	النصر	٢	الداخلون في دين الله	المؤمنون
١٦٦	الناس	الناس	٢	عام	عام
١٦٧	الناس	الناس	٣	عام	عام
١٦٨	الناس	الناس	٥-٦	عام	عام

الهوامش :

(١) منها: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري.

- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لابن فارس.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي.
- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.

وكذا كثير من المصادر والمراجع التي تناولت ظاهرة (الترادف) في اللغة العربية بين النظرية والتطبيق؛ ولا نريد الخوض في قضية الترادف بين الإثبات والإنكار والآراء المتداولة حوله قديمًا وحديثًا؛ فلعل هذا البحث يقدم إجابة عن وجود الترادف التام من عدمه بين كلمتي (الناس) و(الإنسان)، ولا طائل من وراء تفصيل هذا الخلاف حول الترادف ؛ فقد أفاض فيه كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم :

- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس ، المكتبة السلفية ، ط١ ، ١٩٥٧ .
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
- ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه، عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق وشرح ماجد حسن الذهبي، دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م.
- فقه اللغة، د. على عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط٣، ٢٠٠٤.
- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٥، ١٩٨٤.
- دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١٦، ٢٠٠٤.
- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم د. كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر .
- فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٩٤.

- القرآن والترادف اللغوي، د. سيد خضر، مجلة منار الإسلام، عدد صفر ١٤٢٠هـ، يونية ١٩٩٩م.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية ، تحقيق د. عدنان زرزور، ط٢، ١٣٩٢هـ، دار القرآن الكريم، الكويت، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ص٥١ .

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١/ ٣٥ مادة (إنس). وانظر : لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف ، مصر ، مادة (أ ن س) .

(٤) السابق، ٢/ ٦٥٩.

(٥) البقرة/ ١٣.

(٦) النساء/ ٥٤.

(٧) المفردات في غريب القرآن، ٢/ ٦٥٩ مادة (نوس).

(٨) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م ، ١ / ١٤٥ .

(٩) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص٢٧٤ وما بعدها؛ حيث راح نحو المقارنة بين الناس والإنسان والبشر والخلق والورى والأنام والبَرية والجِبِلة... في الباب السادس والعشرين من الكتاب.
انظر في ذلك: المخصص، ابن سيده، ١/ ١٦، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط١ ، ١٣١٦هـ، غير أن ابن فارس لم يشر إلى هذه الفروق، انظر :معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، ١/ ١٤٥ مادة (إنس).

(١٠) لقد أفرد العقاد كتابًا كاملا حول الإنسان في القرآن من حيث صفاته الجسدية والروحية والعقلية ، ومن حيث التكليف بالرسالة ...إلخ ، غير أنه تناوله تناولا فلسفيًا بصورة كبيرة ، غير معنِيٍّ بعلاقتها بكلمة (الناس) ...انظر: الإنسان في القرآن ، عباس محمود العقاد ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر

(١١) من هذه الدراسات:

- الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد عبد الرحمن ابن صالح الشايع، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، ط١، ١٩٩٣.
- التحليل الدلالي في الفروق في اللغة، لأبى هلال العسكرى؛ دراسة في البنية الدلالية، لمعجم العربية، د. محيى الدين محسب، دار الهدى للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠١.
- الفروق اللغوية بين ألفاظ العلم ومراتبه ووسائله في القرآن الكريم، د.محمود أحمد الأطرش، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد الثالث جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ.
- الفروق اللغوية بين ألفاظ الأخذ فى القرآن الكريم، د. محمد أديب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (٥٠) رجب ١٤٣١هـ.
- دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني، دكتوراه، إعداد محمد يس خضر الدوري، كلية التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠٥.
- الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية، رسالة ماجستير، إعداد محمد محمود موسى الزواهرة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٧.

(١٢) إذ يبلغ عدد الآيات التي وردت بها كلمة الإنسان (٥٦ آية) ، وعدد الآيات التي وردت بها كلمة الناس (١٧٠ آية)

(١٣) الحديث عن السياق وأنواعه يعد تكرارًا لأبحاث ودراسات وكتب قديمة وحديثة أفاضت في هذا الجانب ؛ ولذا أكتفي بالإحالة إلى عدد منها ؛ وهي – على سبيل المثال لا الحصر – بعض الدراسات حول السياق منها:

- أسماء الذات؛ أصولها ودلالتها في السياق، محمود الحسن، مجلة مجمع اللغة العربية، بدمشق، المجلد (٨٢)، الجزء (٤).
- التغير الدلالي بين المعنى السياقي والمعنى المعجمي؛ لفظة (القميص) نموذجًا، د. ماهر عيسى حبيب ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٨١) الجزء (٤).

- الحقول الدلالية لـ(هل) في السياق القرآني، د. سالم علي بيدق، المجلة الجامعة، العدد الثاني عشر، ٢٠١٠، جامعة السابع من أبريل.
- السياق القرآني وأثره في التفسير؛ دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، رسالة ماجستير، عبد الرحمن عبد الله سرور المطيري، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، قسم الكتاب والسنة، ٢٠٠٨م.
- السياق القرآني والدلالة المعجمية، د. ماجدة صلاح حسن، المجلة الجامعية، العدد التاسع، ٢٠٠٨م، جامعة السابع من أبريل.
- السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي، حديث: من تقرب إليّ شبرًا تقربت إليه ذراعًا نموذجًا، ياسر أحمد الشمالي، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد ٣٨، عدد (١)، ٢٠١١م، الجامعة الأردنية.
- السياق المشكل في القرآن الكريم، محمد المهدي الرفاعي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد (٨٥)، جزء (١).
- السياق والنص؛ استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، فاطمة لحمادي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العددان الثاني والثالث ، ٢٠٠٨، جامعة محمد خيضر، الجزائر.
- السياق الذهني الشعري من البنية إلى القراءة، علي آيت أوشان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠م.
- السياق وبناء المعنى؛ مقاربة تداولية للمقامة الأهوازية، رحيمة شيتر، جامعة محمد خيذر، الجزائر، ٢٠٠٩.
- السياق ودوره في استنباط الأحكام النقدية التراثية، ماجستير، مراد حاج محند، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، الجزائر، ٢٠١٢م.

- ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، ماجستير، الطالبة: تمام محمد السيد، كلية الآداب، جامعة الشرق الأوسط ٢٠١٠م.

إضافة إلى كثير من كتب التراث في اللغة والبلاغة والتفسير بما يضيق المقام عن ذكره هنا .

(١٣) البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دارإحياء الكتب العربية ، مصر ، ط١ ، ١٩٥٧ ، ٢ / ٢٠١ .

(١٤) السابق ، ١ / ٢٨ ، وانظر : الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، سوريا ، ط١ ، ٢٠٠٨ ، ١ / ٧١ وما بعدها .

(١٦) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص٥١، ط٢، تحقيق د. عدنان زرزور، ١٣٩٢هـ، دار القرآن الكريم، الكويت، ومؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٧) وهناك قسم رابع اختلف المفسرون حول المقصود بدلالة الكلمة فيه؛ أهو دلالة عامة ، أم فرد بعينه ، أم مجموعة معينة من الأفراد .

(١٧) إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، الحسين بن محمد الدامغاني ، تحقيق : عبد العزيز سيد الأهل ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٨٣ ، ص ٤٩ ؛ إذ يلاحظ تمامًا كيف أن اسم الجنس العام لم يرد عامًّا ؛ بل خُصِّص باسمٍ بعينه .

(١٩) يونس/ ١٢.

(٢٠) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٠/ ٤٦٤، ويذكر المحقق في الهامش أن هذا الرأي ذكره ابن الجزري في زاد المسير ٤/ ١٢ عن ابن عباس ومقاتل، وذكر أن اسم أبي حذيفة هو هاشم بن المغيرة بن عبد الله المخزومي).

(٢١) هود/ ٩.

(٢٢) الجامع لأحكام القرآن، ١١/ ٧٨- ٧٩، وذكر الزجاج في معاني القرآن أن: الإنسان اسم للجنس في معنى الناس: معاني القرآن للزجاج ٣/ ٤١، وهامش الجامع رقم / ٥، ٧٨/١١ .

(٢٣) إبراهيم/ ٣٤.

(٢٤) الجامع، ١٤٥/١٢، ويذكر المحقق في هامش ٧ في الصفحة ذاتها، قول الزجاج في معاني القرآن ٣/ ١٦٤: هذا اسم جنس يقصد به الكافر خاصة).

(٢٥) الحجر ٢٦.

(٢٦) الجامع، ١٢/ ٢٠٣.

(٢٧) النحل/ ٤.

(٢٨) يس/ ٧٧.

(٢٩) الجامع، ١٢/ ٢٧٠. والصحيح المسند من أسباب النزول للواعدي ، ص ١٩٤ ، ومن المصادر التي عنيت بهذه القضية – مناسبة النزول – كتب :

– لباب النقول في أسباب النزول ، السيوطي ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٢ .

– أسباب النزول ، وبهامشه الناسخ والمنسوخ ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري ، عالم الكتب ، بيروت ، د . ت

– الصحيح المسند من أسباب النزول ، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي ، مكتبة صنعاء الأثرية،صنعاء ، اليمن ، ط٢ ، ٢٠٠٤ .غير أن اللافت للانتباه عدم إشارتها إلى المقصود بكلمة (الناس) أو كلمة (الإنسان) إلا قليلا ، عكس ما ورد في التفاسير ؛ نحو ما أورده القرطبي والطبري وابن كثير ...وغيرهم

(٢٤) انظر المبحث الخاص بالمجالات الدلالية ص ٥٤ .

(٣١) الإسراء/ ١١.

(٣٢) سورة الأنفال / ٣٢ ، الجامع ١٣/ ٣٥.

(٣٣) الجامع ١٣/ ٣٦.

(٢٨) العلق / ٦

(٢٩) الصحيح المسند من أسباب النزول ، الواعدي ، ص ٢٦٩

(٣٦) الإسراء/ ٦٧.

(٣٧) الجامع ١٣/ ١٢٣.

(٣٧) سوف يفرد البحث للمقيدات النحوية عنوانًا مستقلا في المبحث الثاني

(٣٠) انظر التفصيل بالجدول الإحصائي في نهاية البحث .

(٤٠) لمزيد من التفصيل حول التغير الدلالي ارجع إلى :

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، شرحه وضبطه : محمد أحمد جاد المولى بك ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلي محمد البجاوي ، دار التراث ، مصر ، ط٣ .

- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، د٠محمود السعران ، دار الفكر العربي ، مصر ، ط٢ ، ١٩٩٢ ، ص٢٨٠ .

- دلالة الألفاظ ، د٠إبراهيم أنيس ، مكتبة الأنجلو المصرية ، مصر ، ط٤ ، ١٩٨٠ ، ص ١٥٢-١٦٧ .

- دور الكلمة في اللغة ، استيفن أولمان ، ترجمة د٠كمال بشر ، مكتبة الشباب ، مصر ، ١٩٩٠ ، ص ١٧٩ - ١٨١ .

- علم الدلالة ، د٠ أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، مصر ، ط٥ ، ١٩٩٨ ، ص ٢٤٣-٢٤٧ .

- علم الدلالة العربي : النظرية والتطبيق ؛ دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، د٠فايز الداية ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٩٦، ص ٣٠٦-٣٢١ .

(٤١) الإسراء ٨٣.

(٤٢) الجامع ١٣/ ١٦٣.

(٤٣) القيامة/ ٣.

(٤٤) الجامع ٢١/ ٤٠٧،

(٤٥) الزمر ٤٩.

(٤٦) الأحزاب/ ٧٢.

(٤٧) الجامع ١٧/ ٢٤٧.

(٤٨) الزمر/ ٨.

(٤٩) راجع الجامع ١٨/ ٢٥٢.

(٥٠) الزخرف/ ١٥.

(٤٩) غير أن الدامغاني حصر مواضعها عامة في تسعة أوجه هي " محمد صلى الله عليه وسلم – بنو إسرائيل – الرسل – المؤمنون خاصة – مؤمنوا أهل التوراة – أهل سفينة نوح عليه السلام – أهل مكة خاصة – جميع الناس – ربيعة ومضر . انظر إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، ص ٤٦٩ .

(٥٢) البقرة/ ١٦٤.

(٥٣) انظر كذلك الآيات ١٨٨، ٢٠٠، ٢٢٤، ٢٤٣، ٢٦٤ من البقرة، ٩، ١٤٠ آل عمران، ١، ٣٧، ٣٨، ٥٣، ٥٨، ٧٧، ١٠٥، ١٠٨، ١٤٢، ١٦١ من النساء، ٣٢، ٤٤، من المائدة، ١٢٢، ١٤٤ الأنعام، ٨٥، ١٤٤، ١٥٨، ١٨٧، الأعراف، ٤٧ الأنفال ٣٣٢٤ التوبة, ٢٣، ٢٤، ٤٤ ٩٢، ١٠٨ يونس، ١٧، ١١٨ هود، ٣٨ يوسف، ١٧، ٣١ الرعد، ١، ٥، ١٨، ٧٣ الحج، ٣٠، ٣٩ الروم، ٢٨ سبأ، ١٥، ٢٨، ٤٥ فاطر، ٥٧ غافر، ٤٢ الشورى، ٣٣ الزخرف... إلخ.

(٥٤) البقرة/ ١٣.

(٥٥) انظر الجامع ١/ ٣١٠.

(٥٦) آل عمران/ ٩٧.

(٥٧) الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٢٢٣. هذا وقد ذكر القرطبي خلاف العلماء حول المقصود بالناس من المسلمين في هذه الآية، لكن الملخص أنها خاصة بالمسلمين وليست على أحد منها.

(٥٨) النساء/ ١٣٣.

(٥٩) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ١٧١ "إذ لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ﷺ بيده على ظهر سلمان، فقال: هم قوم هذا" السابق نفسه. والمراد: عجم الفرس في قول النبي ﷺ لسلمان (الطبري ٩/ ٢٩٩).

(٦٠) انظر تفسير الطبري ٩/ ٢٩٨.

(٦١) يونس/ ١٠٤.

(٦٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢١٧.

(٦٣) الجامع ١١/ ٥٩.

(٦٤) الواحدي: أسباب النزول، ص١٤، وانظر القرطبي ١/ ٣٣٩؛ إذ يرد القرطبي على رواية علقمة ومجاهد التي ذكرها الواحدي بشأن تعميم مكان نزول(يا أيها الناس) بقوله: "قلت: وهذا يرده أن هذه السورة- يقصد البقرة- والنساء مدنيتان، وفيهما: (يا أيها الناس)، وأما قولهما في: (يا أيها الذين آمنوا) فصحيح" الجامع لأحكام القرآن، ١/ ٣٣٩. هذا وقد ورد الخطاب القرآني " يا أيها

الناس " في عشرين موضعًا من القرآن الكريم ؛ منها أربع سور مدنية : البقرة والنساء والحج والحجرات، وخمس مكية : الأعراف ويونس والنمل ولقمان وفاطر .

(٦٥) البقرة/ ٤٤.

(٦٦) الواحدي: أسباب النزول، ص١٥.

(٦٧) البقرة/ ١٤٢.

(٦٨) الجامع ٢/ ٤٢٦، وتفسير الطبري ٣/ ١٢٩- ١٣٠، ومن ثم فإن الاستشهاد للسابق والحالي يقصد بهما أهل الكتاب؛ فاليهود أهل كتاب.

(٦٩) الجمعة/ ٦.

(٧٠) المائدة/ ١٨.

(٧١) الجامع لأحكام القرآن، ٢٠/ ٤٥٨.

(٧٢) النساء/ ٥٤.

(٧٣) الجامع لأحكام القرآن/ ٤١٥، وتفسير الطبري، ٨/ ٤٧٦- ٤٧٧.

(٦٤) البقرة / ١٩٩ .

(٦٥) البقرة / ٢٦٣ ، الجامع لأحكام الدين ، ٣ / ٣٥٠ .

(٧٦) القرطبي، ٣/ ٣٨١.

(٧٧) القرطبي، ٣/ ٣٨٩.

(٧٨) البقرة/ ٢٠٧ .

(٧٩) القرطبي ٣/ ٣٨٩.

(٨٠) انظر الجدول الإحصائي آخر الدراسة.

(٨١) إبراهيم ٣٥- ٣٦.

(٨٢) انظر هذه القصة، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٦٨٨/١٣.

(٨٣) النحل/ ٦١.

(٨٤) القرطبي ١٢/ ٣٤٥.

(٨٥) الطبري

(٨٦) الروم/ ٤١.

(٨٧) ١٦/ ٤٣٣.

(٨٨) لقمان/ ٦.

(٨٩) البقرة/ ١٤٣.

(٩٠) ٢/ ٤٣٣ فـ(الناس) في الآية "أي: في المحشر للأنبياء على أممهم؛ كما ثبت في البخاري- الحديث رقم ٤٤٨٧، وفي مسند أحمد ٢٨٣/ ١١- عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: يدعى نوح عليه السلام يوم القيامة، فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقولك هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولوهن: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فتشهدون أنه قد بلغ، ويكون الرسول عليكم شهيدًا، فذلك قوله عزوجل: (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا... الآية) (الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ٤٣٥ ومابعدها.

(٩١) البقرة / ١٦٨.

(٩٢) الجامع لأحكام القرآن ، ٣ / ١١ ٠

(٩٣) معجم الفروق اللغوية، ص١١.

(٩٤) الحديث عن العلاقة بين الشكل بمستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية ، والمعنى قضية أثارها اللغويون والبلاغيون والمفسرون وعلماء الأصول ٠٠٠إلخ . انظر ملخص هذه القضية : علم الدلالة العربي ، ص ٣٠ وما بعدها ٠

(٩٥) د. محمد داود: معجم الفروق اللغوية في القرآن، ص١٢.

(٩٦) السابق نفسه.

(٩٧) السابق ص١٣.

(٩٦) الإسراء / ١١ ٠

(٩٧) مريم / ٦٦ ٠

(٩٨) النساء / ٢٨ ٠

(٩٩) يونس / ١٢ ٠

(١٠٠) هود / ٩ ٠

(١٠١)إبراهيم / ٣٤ .

(١٠٢) النحل / ٤ .

(١٠٣) الإسراء / ١١ .

(١٠٤) الإسراء / ٦٧ .

(١٠٥) الإسراء / ٨٣ .

(١٠٦) الإسراء / ١٠٠ .

(١٠٧) الكهف / ٥٤ .

(١٠٨) مريم / ٦٦ .

(١٠٩) منها : الحجر/ ٢٦ ، والنحل/٤ ، والمؤمنون/١٢ ، و ق/ ١٦ ، والرحمن / ١٤ ، والإنسان / ٢ ، والبلد / ٤ ،

والتين / ٤ ، والعلق / ٢ .

(١١٠) البقرة / ٢١ .

(١١١) البقرة / ١٦٨ .

(١١٢) النساء/١ ، الحج / ١ ، لقمان / ٣٣ .

(١١٣) النساء / ١٧٠ .

(١١٤) الأعراف / ١٥٨ .

(١١٥) الحج / ٧٣ .

(١١٦) لقمان / ٣٣ .

(١١٧) فاطر / ٣ .

(١١٨) فاطر / ٥ .

(١١٩) انظر : الانفطار / ٦ ، الانشقاق / ٦

(١٢٠) الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث، ٣ / ٩١-٩٢ . وانظر كذلك : روضة الناظر وجنة المناظر ، ابن قدامة المقدسي ، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ١٣٩٩ هـ ، ص ٢٥٩ .

(١٢١) الإحكام في أصول الأحكام ، الآمدي ، تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ ، ٣ / ٥ . وانظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، الزركشي ، تحقيق محمد محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢١ هـ ، ٣ / ٤ .

(١٢٢) المحصول في علم الأصول ، الرازي ، تحقيق طه جابر فياض ، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ١٤٠٠ هـ ، ١ / ٥٢١-٥٢٢ •

(١٢٣) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها ، ص ٣١٦ •

(١٢٤) انظر : الإيضاح في علوم البلاغة ، الخطيب القزويني ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة ، ١٣٨٤ هـ ، ص ١٣ • نهاية الأرب في فنون الأدب ، شهاب الدين النويري ، تحقيق مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢٤ هـ ، ٧ / ١٠ • هذا وعرض عبد القاهر أمثلة لهما في دلائله ؛ انظر : دلائل الإعجاز ، قرأه وعلق عليه الشيخ محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ،ط٣ ، ١٩٩٢ ، ١٧٧-١٧٨ •

(١٢٥) أحكام القرآن ، أبو بكر الرازي الجصاص ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ٢ / ١٢٨ •

(١٢٦) سورة المجادلة ، آية ٣

(١٢٧) سورة النساء ، آية ٩٢

(١٢٨) المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٣ هـ ، ١ / ٢٦٢ •

(١٢٩) انظر التفصيل : شرح الكافية في النحو لابن الحاجب ، الشركة الصحافية العثمانية ، ١٣١٠ هـ ، ٥٠/١ • وانظر تفصيل ذلك : الأصول في النحو ، ابن السراج ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١ / ٥٩ •

(١٣٠) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١ / ٣٧ • وكذا : شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ٣ / ١٩٧ ، و : همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٧٩، ٢ / ٣١٨ •

(١٣١) سورة الرعد ، آية ١٧ •

(١٣٢) سورة النور ، آية ٣١ •

(١٣٣) سورة طه ، آية ٧٧ •

(١٣٤) سورة النساء ، آية ٣٤ •

(١٣٥) سورة البقرة ، آية ٦١ • انظر للتفصيل : النحو والدلالة ، د محمد حماسة عبد اللطيف ، طبعة المدينة ، القاهرة ، ص ٩٠ •

(١٣٦) سورة النساء ، آية ٢٨ .

(١٣٧) سورة الرحمن ، آية ٣ .

(١٣٨) سورة الرحمن ، آية ١٤ .

(١٣٩) سورة العصر ، الآيتان ١ ، ٢ .

(١٤٠) سورة العصر ، آية ٣

(١٤١) سورة القصص ، آية ٢٣

(١٤٤) مثاله: الحجر/ ٢٦، والنحل/ ٤، ومريم/ ٥٧، والمؤمنون/ ١٢، والسجدة/ ٧، ويس/ ٧٧، والرحمن/ ١٤، والإنسان/ ٢، والطارق/ ٦، ٧، والعلق/ ٢.

(١٤٥) مثاله: النساء/ ٢٨٨، والأنبياء/ ٣٧، والمعارج / ١٩، ٢٠، ٢١، والبلد/٤، والتين/٤.

(١٤٦) مثاله: ق/ ١٦، الرحمن/ ٣.

(١٤٧) وقد بدأ البحث بها قبل الإيجابية لأنها أكثر ورودًا بصورة واضحة كما سيتضح.

(١٤٨) يلاحظ أن صدر هذه الآية، بدأ بالناس، وذيلت بالإنسان: يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ الكهف/ ٥٤.

(١٤٩) نزلت في أبي بن خلف، أو الوليد بن المغيرة.

(١٥٠) بمعنى أن لفظ (الناس) ورد كثيرًا اسم جنس عام، لكنه من خلال السياق- كما رأينا في مبحث السياق- تخصص لتدل الكلمة – أي الناس- على قوم نبي بعينه. وهذا كثير ؛ انظر الجدول الإحصائي .

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث
- أحكام القرآن ، أبو بكر الرازي الجصاص ، دار الكتاب العربي ، بيروت
الإحكام في أصول الأحكام ، الآمدي ، تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ
- أسباب النزول ، وبهامشه الناسخ والمنسوخ ، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري ، عالم الكتب ، بيروت ، د . ت
- أسماء الذات؛ أصولها ودلالتها في السياق، حمود الحسن، مجلة مجمع اللغة العربية، بدمشق، المجلد (٨٢)، الجزء (٤).
- الأصول في النحو ، ابن السراج ، تحقيق عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت
- إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، الحسين بن محمد الدامغاني ، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٨٣ .
- ألفاظ وتراكيب ودلالات جديدة في السياق القرآني، ماجستير، الطالبة: تمام محمد السيد، كلية الآداب، جامعة الشرق الأوسط ، ٢٠١٠م.
- الإنسان في القرآن ، عباس محمود العقاد ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر
- الإيضاح في علوم البلاغة ، الخطيب القزويني ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة ، ١٣٨٤ هـ

- البحر المحيط في أصول الفقه ، الزركشي ، تحقيق محمد محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢١ هـ
- البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دارإحياء الكتب العربية ، مصر ، ط١ ، ١٩٥٧ .
- التحليل الدلالي في الفروق في اللغة، لأبى هلال العسكري؛ دراسة في البنية الدلالية، لمعجم العربية، د. محيي الدين محسب، دار الهدى للنشر والتوزيع، مصر، ٢٠٠١.
- التغير الدلالي بين المعنى السياقي والمعنى المعجمي؛ لفظة (القميص) نموذجًا، د. ماهر عيسى حبيب ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٨١) الجزء (٤).
- الحقول الدلالية لـ(هل) في السياق القرآني، د. سالم علي بيدق، المجلة الجامعة، العدد الثاني عشر، ٢٠١٠، جامعة السابع من أبريل.
- دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١٦، ٢٠٠٤.
- دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني، دكتوراه، إعداد محمد يس خضر الدوري، كلية التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠٥.
- دلائل الإعجاز ، قرأه وعلق عليه الشيخ محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ،ط٣ ، ١٩٩٢
- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٥، ١٩٨٤.
- دور الكلمة في اللغة ، استيفن أولمان ، ترجمة د.كمال بشر ، مكتبة الشباب ، مصر ، ١٩٩٠

- روضة الناظر وجنة المناظر ، ابن قدامة المقدسي ، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد ، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ١٣٩٩ هـ
- السياق الذهني الشعري من البنية إلى القراءة، على آيت أوشان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠م.
- السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث النبوي، حديث: من تقرب إليّ شبرًا تقربت إليه ذراعًا نموذجًا، ياسر أحمد الشمالي، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية ، مجلد ٣٨، عدد (١)، ٢٠١١م.
- السياق القرآني وأثره في التفسير؛ دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، رسالة ماجستير، عبد الرحمن عبد الله سرور المطيري، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، قسم الكتاب والسنة، ٢٠٠٨م.
- السياق القرآني والدلالة المعجمية، د. ماجدة صلاح حسن، المجلة الجامعية، جامعة السابع من أبريل ، العدد التاسع، ٢٠٠٨م.
- السياق المشكل فى القرآن الكريم، محمد المهدي الرفاعي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد (٨٥)، جزء (١).
- السياق والنص؛ استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، فاطمة لحمادي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، العددان الثاني والثالث ،جامعة محمد خيضر، الجزائر ٢٠٠٨.
- السياق وبناء المعنى؛ مقاربة تداولية للمقامة الأهوازية، رحيمة شيتر، جامعة محمد خيذر، الجزائر، ٢٠٠٩.
- السياق ودوره في استنباط الأحكام النقدية التراثية، ماجستير، مراد حاج محند، جامعة مولود معمري ، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، الجزائر، ٢٠١٢م.

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٨
- شرح الكافية في النحو لابن الحاجب ، الشركة الصحافية العثمانية ، ١٣١٠ هـ
الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس ، المكتبة السلفية ، ط١ ، ١٩٥٧ .
-الصحيح المسند من أسباب النزول ، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي ، مكتبة صنعاء الأثرية ،صنعاء ، اليمن ، ط٢ ، ٢٠٠٤ .
- علم الدلالة ، د. أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، مصر ، ط٥ ، ١٩٩٨ .
- علم الدلالة العربي : النظرية والتطبيق ؛ دراسة تاريخية ، تأصيلية ، نقدية ، د.فايز الداية ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، ط٢، ١٩٩٦.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، د.محمود السعران ، دار الفكر العربي، مصر ، ط٢ ، ١٩٩٢ .
- الفروق اللغوية بين ألفاظ الأخذ فى القرآن الكريم، د. محمد أديب، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (٥٠) رجب ١٤٣١هـ.
- الفروق اللغوية بين ألفاظ العلم ومراتبه ووسائله في القرآن الكريم، د.محمود أحمد الأطرش، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد الثالث جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ.
- الفروق اللغوية عند الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات وأثرها في دلالات الألفاظ القرآنية، رسالة ماجستير، إعداد محمد محمود موسى الزواهرة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٧.

- الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد عبد الرحمن ابن صالح الشايع، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، ط١، ١٩٩٣.
- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر
فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٩٤.
- فقه اللغة، د. على عبد الواحد وافى، نهضة مصر للطباعة والنشر، لقاهرة، مصر، ط٣، ٢٠٠٤.
- القرآن والترادف اللغوي، د. سيد خضر، مجلة منار الإسلام، عدد صفر ١٤٢٠هـ ، يونيه ، ١٩٩٩م.
- لباب النقول في أسباب النزول ، السيوطي ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٢ .
- لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف ، مصر .
- ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه، عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق وشرح ماجد حسن الذهبي، دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م.
- المحصول في علم الأصول ، الرازي ، تحقيق طه جابر فياض ، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ١٤٠٠ هـ
- المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٣ هـ
- المخصص، ابن سيده، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر ، ط١ ، ١٣١٦هـ

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، شرحه وضبطه : محمد أحمد جاد المولى بك ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلي محمد البجاوي ، دار التراث ، مصر ، ط٣ .
- معجم الفروق اللغوية في القرآن الكريم ، د . محمد داود ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٨ .
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية ، تحقيق د. عدنان زرزور، ط٢، ١٣٩٢هـ، دار القرآن الكريم، الكويت، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- النحو والدلالة ، د محمد حماسة عبد اللطيف ، طبعة المدينة ، القاهرة
نهاية الأرب في فنون الأدب ، شهاب الدين النويري ، تحقيق مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢٤ هـ
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٧٩

عَضْلُ الأوليـاء
وحق النساء في الزواج

د.أمانى كمال غريب (*)

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد (ﷺ) وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد.

فقد شرع الحق تبارك وتعالى لأمة المسلمين من الشرائع ما تتحقق به المصالح، ومن تلك المصالح النكاح، شرعه المولى عز وجل ليتحقق للناس به إنسانيتهم، لأنه السبيل الوحيد على حمايتهم من الانحرافات الأخلاقية المهلكة، وتهذيب غرائز الناس، والاستعفاف عن الحرام بالحلال الذي شرعه لهم. ولكن من المؤسف أن نجد من بعض رجال المسلمين من يقف حجرة عثرة في سبيل تحقيق هذا الغرض الضرورى النبيل؛ فنجد أولياء النساء يعضلوهن عن الزواج، بأن يمتنعوا عن تزويجهن لمن يرغب فيهن، أولمن يرغبن فيه، تارة بدعوى البحث عن الحسب والنسب، وأخرى بالمغالاة في المهور والاشتراطات بعيداً عما حددته وقننته الشريعة الإسلامية، من كفاءة ومهور وما إلى ذلك من أمور تخص الزواج، وقد بات الأمر في ازدياد وتعقيد بما يكاد يشكل ظاهرة في المجتمعات الإسلامية الآن، ولا يدرك الأولياء حجم خطورة تلك الظاهرة، الأمر الذي يستدعي التنبيه والانتباه.

** - أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد –كلية الآداب – جامعة طنطا.

ومن هنا جاء هذا البحث محاولةً مني لدق ناقوس الخطر لأولياء النساء الذين يسهمون بدرجة كبيرة في تحقيق عضلهن، وتوضيح مخالفة أمر عضل النساء للشريعة الإسلامية، والوقوف على حق النساء للخروج من هذا العضل الذي يُفضى إلى تعطيل المصالح، وتقويض النسل، والبعد عن حفظ العفاف، وصيانة الأعراض، وبيان أن الشريعة الإسلامية قد حثت الأولياء على تزويج النساء، بل دفعتهم دفعاً لتهيئة كل أسباب النكاح، لأن الإسلام لم يُشَرِعْ العزوبة، ولا اعتزال النساء؛ إنما مَا سُنَ عن النبي (ﷺ) أنه قال*: لَكنِّى أَنَا أُصَلِّيَ وأَنَامُ، وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وأَتَزَوَّجُ النِسّاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنيِّ". هذا وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثمانية مباحث على النحو التالى:

- المبحث الأول: العَضْلُ والعَاضِلُ.
- المبحث الثاني: أسباب العضل.
- المبحث الثالث: مراتب الأولياء في تزويج النساء، والشروط الواجبة فيهم.
- المبحث الرابع: حكم العضل في الإسلام.
- المبحث الخامس: حق الولى في المنع شرعاً.
- المبحث السادس: حق النساء في الخروج من العضل.
- المبحث السابع: حق النساء في تزويج أنفسهن.
- المبحث الثامن: حث الإسلام للأولياء على تزويج النساء.
- الخاتمة: تضمنت أهم نتائج هذه الدراسة.

المبحث الأول: العضل والعاضل

أولاً: العضل لغة واصطلاحاً:

أ – العضل في اللغة:

عَضَلَ عليه عَضْلاً أي ضيق وحال بينه وبين مراده، وقيل: حال بينه وبين مراده ظلماً، ويقال: أعضل بى الأمر إذا ضاقت عليك فيه الحيل، كما قيل: أمر مُعْضِلُ لا يُهتدى لوجهه، ويقال: عَضَلَتْ المرأة عَضْلاً، وعضلها تعضيلاً: إذا منعها من التزوج ظلماً، وحبسها عن ذلك[١].

ب – العضل اصطلاحاً:

العضل هو: "إذا طلبت الحرة البالغة العاقلة، الإنكاح من كفء وامتنع الولي"[٢] وهذا ما يراه بعض فقهاء الحنفية، بينما يرى غيرهم إنما المراد بالعضل: "المنع بأن يحبسها في بيت، ويمنعها من أن تتزوج"[٣]. ويرى فقهاء الشافعية: "إنما يحصل العضل من الولى إذا دعت بالغة عاقلة، رشيدة كانت أو سفيهة، إلى كفء وامتنع الولى من تزويجه"[٤]. وعند فقهاء الحنابلة: "العضل هو منع المرأة من التزويج بكفئها إذا طلبت ذلك، ورغب كل واحد منهما في صاحبه"[٥] أما فقهاء المالكية فقالوا: "لا يجوز لولي عضل وليته إذا دعته إلى كفء في الدين والحال والمروءة"[٦]. والمدقق في أقوال الفقهاء وتعريفهم للعضل يجد أن المعنى هو ما عليه الفقهاء في المذاهب الأربعة إنما اختلافهم فى بعض ضوابط وقوع العضل، فمن قال: "إذا طلبت العاقلة البالغة" فهذا شرط أخرج من لم تطلبه المرأة، وعليه فلو امتنع الولى عمن لم تطلبه لم يكن عاضلاً، كما لا يكون الولى عاضلاً إذا لم تكن المرأة عاقلة بالغة"،، قيد أخرج الصغيرة، فالولي إن امتنع من تزويجها فلا يعد عاضلاً لها؛ لانعدام حاجتها للنكاح، ومن قالوا: "بكفء" فهذا قيد كذلك أخرج غير الكفء"، فامتناع الولي من تزويجها من غير الكفء ليس عضلاً، هذا وإن اتفق الفقهاء جميعاً على أن

حال الامتناع في حد ذاته عضلاً، وهذه هي حقيقة العضل دون قيد أوضابط أوإسهاب لا لزوم له.

ثانياً: العاضل "الواقع منه العضل":

اختلف الفقهاء في الولى المجبر على قولين: هل يعد عاضلاً بمجرد رده لأول خاطب كفء رغبته موليته أم لا؟ فذهب أصحاب القول الأول وهم فقهاء الحنفية،و الشافعية، والحنابلة، إلى أن "الولي المجبر يعد عاضلاً بمجرد رده لأول خاطب كفء رغبت فيه موليته"[(٧)]. أما أصحاب القول الثاني وهم فقهاء المالكية فعندهم: "لا يعد الأب المجبر "الولى المجبر" عاضلاً لمجبرته برده لكفئها رداً متكرراً، وذلك لما جُبِل عليه الأب من الحنان والشفقة على بنته، ولجهلها بمصالح نفسها؛ فربما علم الأب من حالها أومن حال الخاطب ما لا يوافق، فلا يعد عاضلاً إلا إذا تأكد أنه يمتنع من زواجها للإضرار بها"[(٨)]. هذا واتفق الفقهاء جميعاً على: "أن الولى غير المجبر يعتبر عاضلاً إذا رد أول خاطب كفء رغبته موليته"[(٩)]. واستند أصحاب القول الأول القائل: أن الولي المجبر يعد عاضلاً بمجرد رده لأول خاطب كفء رغبته موليته لقول الحق تبارك وتعالى: [وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أوسَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * وَإِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] (البقرة: آية ٢٣٢)

فذكر الإمام الطبرى: "أنها نزلت دلالة على نهى الرجل عن مضارة وليته من النساء بعضلها عن النكاح"[(١٠)] وقال الإمام البيضاوي وغيره: "المخاطب الأولياء؛ لما روى أنها نزلت في معقل بن يسار* حين عضل أخته أن ترجع إلى زوجها"[(١١)]. أما

ابن كثير فيرى: "أن النهي عن العضل جاء للأولياء عامة، والآية لم تفرق بين ولي مجبر وغيره؛ فيدل ذلك على تحقق العضل بمجرد منع الولى موليته من الزواج، سواء أكان مجبراً أوغير ذلك، وسواء أكان امتناعه لأول مرة أوقد تكرر منه المنع، فالآية لم تفرق"[١٢]. وعليه فالعاضل في حقيقة الأمر هو الولي المانع لموليته من الزواج بكفء رغبت به، بمجرد امتناعه عن إنكاحها.

أما أصحاب القول الثاني القائل: الولي المجبر لا يعد عاضلاً لامتناعه عن تزويج موليته من كفء، وإن تكرر منه المنع؛ إلا بعد التأكد من تعمده الإضرار بها، فقد استندوا لما جُبل عليه الأب من الحنان، والشفقة، ولجهل موليته بمصالح نفسها، ومن ثم لا يمكن اتهامه بالعضل إلا بعد التأكد من امتناعه عن زواجها بقصد الضرر، فإذا ثبت ذلك حكم عليه بالعضل[١٣]. والملاحظ أن الخلاف بين الفقهاء في العاضل الذي يتحقق منه العضل، إنما يرجع إلى اختلافهم في حقيقة العضل في حد ذاته وضوابط وقوعه؛ كما سبق وأشرت، أما ما لاخلاف عليه فهو أن النكاح حق للنساء، ولا يحق لولى لها سواء كان مجبراً أوغير مجبر أن يعضل الراغبة في الزواج من كفء لها؛ لأن قول الحق تبارك وتعالى: [فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ] نَهْى للأولياء جميعاً عن العضل دون أن يفرق بين ولي مجبرة أوغيره.

المبحث الثاني: أسباب العضل

أولاً: الكفاءة:

"تعتبر عدم الكفاءة من أكثر أسباب عضل الولي لموليته، فيرد كل خاطب لها رضيت به بدعوى عدم كفاءته، ومن هنا تأتي أهمية تحديد المقصد بالكفء والكفاءة، والذي قد يلتبس أحياناً على بعض الأولياء. فالكُفْءُ عند أهل اللغة: "بضم الكاف وفتحها وكسرها هو المساوى والنظير والمثيل، وكل شيء ساوى شيئاً فهو مكافىء له"[١٤]. والكفاءة في النكاح عندهم: "أن يكون الرجل مساوياً للمرأة

في حسبها ودينها ونسبها وبيتها، وقيل كذلك: "الكفاءة هي كون الزوج نظيراً للزوجة"[١٥]. والملاحظ أن كل أصحاب مذهب في تعريفهم للكفاءة يذكرون الخصال التى أدلهم اجتهادهم إلى اعتبارها فيها[١٦]، وإنّ اتفقوا على أن الكفاءة المعتبرة هنا تكون "فى الدين والصلاح والمروءة، وأضاف بعضهم النسب والصناعة، وإن أقروا أن فقد أى من الآخرين لا يعد من عدم الكفاءة"[١٧].

واختلف العلماء في اعتبار الكفاءة شرطاً لصحة العقد وانقسموا إلى رأيين: الأول: "أن الكفاءة شرط للزوم العقد، وعليه يصح النكاح مع عدم وجودها بشرط رضى المنكوحة وأوليائها، وهذا رأي جمهور الفقهاء"[١٨]. أما الرأي الثاني فعندهم أن: "الكفاءة شرط من شروط صحة العقد، وعليه لا يصح النكاح مع عدم وجودها، وهذا رأى بعض الحنابلة"[١٩]. هذا واستند أصحاب الرأى الأول لقوله تعالى: [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ] (الحجرات: آية ١٣) "فميزان التفاضل بين الناس عند الحق تبارك وتعالى هي التقوى"[٢٠]. وهذا ما صححه ووضحه الإسلام في المفاهيم، بأن الناس جميعاً من أصل واحد، وخالقهم وربهم واحد، وعليه فتفضيل الناس على غير هذا الأصل أمر غير معتبر، وقد أفاض ابن القيم[٢١] في أمر الكفاءة في النكاح، وفى النصوص المعتبرة عنده في ميزان التفاضل بين الناس في هذا الشأن، والتأكيد على أن تفضيل إنسان على غيره من خلال تقييم ماله، أوحسبه، أوصنعته، أمر غير معتبر في الإسلام. واستندوا كذلك لقول رسول الله (ﷺ): "إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ، إلاَّ تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ"[٢٢]. فيشير حديث رسول الله (ﷺ) إلى أن الدين والخُلق هما أساس المنهج القويم الذي أقره الإسلام في الحكم على الخاطب، ومدى كفاءته للزواج؛ بغض النظر عما دونهما، من حسب، ونسب، ولون وغيرها[٢٣]. وتحقيقاً لهذا المنهج زوج النبي (ﷺ) ابنتيه من عثمان بن عفان "رضى الله عنه" وأبى العاص بن الربيع

(رضى الله عنه)*، وهما من عبد شمس لا من بني هاشم، وزوّج علي "رضى الله عنه" ابنته أم كلثوم من عمر بن الخطاب "رضي الله عنه"، وهو من بني عدى، وغير هؤلاء كثير[٢٤].

ولكن ليس معنى كل ما سقناه آنفاً أن يكون الزواج بالجبر والإكراه، إنما لابد من رضى المنكوحة وأوليائها، وهذا أصل لا خلاف عليه بين جمهور العلماء كما سبق ونوهت. يقول ابن تيمية: "أما العم والأخ فلا يزوجانها بغير إذنها باتفاق العلماء، وإذا رضيت رجلاً وكان كفؤاً لها وجب على وليها كالأخ ثم العم أن يزوجها به، فإن امتنع من تزويجها زوجها الولي الأبعد منه، وليس للولي أن يجبرها على نكاح من لا ترضاه"[٢٥].، وروى عن السيدة عائشة "رضي الله عنها" أنها قالت: "**جَاءَتْ فَتَاةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ، لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ*، فَجَعَلَ الأَمْرَ إِلَيْهَا، قَالَتْ: فَإِنِّي أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، أَرَدْتُ أَنْ تَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنْ لَيْسَ لِلآبَاءِ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ**"[٢٦]. ففى الحديث إشارة واضحة إلى أن نفاذ العقد مآله إلى الزوجة، وإن أبت فلا سبيل عليها أوولاية.

واستند أصحاب الرأي الثاني الذي اشترط الكفاءة لصحة النكاح لعدة نصوص، منها قول السيدة عائشة "رضي الله عنها": قال رسول الله (ﷺ) "**تَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ، وَانْكِحُوا الأَكْفَاءِ، وَانْكِحُوا الأَكْفَاءَ، وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ**"[٢٧]. قال الإمام السيوطي: "إنما قوله – وأنكحوا إليهم – أى زوجوا مولياتكم من البنات والأخوات بالأكفاء".[٢٨]، وقال المناوى: "فيه دليل ظاهر على اشتراط الكفاءة ورد على من لم يعتبرها".[٢٩]، بينما يرى ابن حجر: "أن النبي (ﷺ) يحث في الحديث على التدقيق في الاختيار، سواء من الخاطب أومن أولياء المرأة، ويحمل أمر النبي (ﷺ) في الحديث على الندب؛ للجمع بين الأدلة".[٣٠]، كما استندوا لما أثر عن عمر بن الخطاب "رضى الله عنه" أنه قال: "**لأَمْنَعَنَّ تَزْوِيجَ ذَوَاتِ الأَحْسَابِ إِلاَّ مِنَ الأَكْفَاءِ**"[٣١]. وقول عمر

بن الخطاب (رضى الله عنه) فيه دلالة واضحة على أهمية الكفاءة واعتبارها في النكاح، وإنما هي من شروط اللزوم، وليست من شروط الصحة. ويرى الكاسانى "أن مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة، فالمرأة تستنكف استفراش غير الكفء، وتعير بذلك، فتختل المصالح، ولأن الزوجين يجرى بينهما مباسطات في النكاح، لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة، والتحمل من غير كفء أمر صعب يثقل على الطباع السليمة، فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة، فلزم اعتبارها"[٣٢]. وعليه فأصحاب الرأى الأول من العلماء الذين اعتبروا الكفاءة شرط لزوم لا صحة، هو الأولى بالترجيح؛ لأنه يمكننا من التعامل مع النصوص المتعارضة في هذا الشأن، والجمع بينها، بدلاً من إعمال بعضها دون بعض، سيما أنه لانصوص قطعية في ضرورة اعتبار الكفاءة شرطاً لصحة العقد، إنما الأكيد أن عدم اعتبارها يسبب الخلاف والنزاع بين الأزواج، بما قد يؤدى لانتهاء العلاقات الزوجية بالطلاق؛ لاختلاف طباع البشر المعتبرة من مكان إلى غيره، ومن زمان إلى زمان، وعليه فالفيصل فيما يمكن اعتباره من عدمه في الكفاءة هو ما بين الناس من عُرف، وما جبلوا عليه، وما دامت الكفاءة حقاً للمنكوحة وأوليائها، ويجوز التنازل عنها برضاهما، فيما عدا الكفاءة في الدين والخلق، فالنكاح صحيح.

ثانياً: طمع الأولياء في أموال النساء:

يعد طمع الأولياء في أموال النساء من أكثر أسباب عضلهم لهن، وذلك لضمان عدم انتقال الأموال للمرأة أولمن ستتزوجه فيما بعد الزواج أياً كان مصدر هذه الأموال، سواء كانت ثرية بطبيعة الحال، أومات أبوها وترك لها ثروة طائلة، أولها معاش سينقطع بتزويجها، أوتعمل ولها راتب تتقاضاه، فلن يستفيد مولاها بهذا المال لو زوجها، والأولياء في هذا يظلمون النساء ظلماً بيناً فيستولون على المال، ويعضلون النساء بمنعهن من حقهن في الزواج، وقد يظن بعضهم أن لهم حقاً في تلك الأموال باعتبارهم في مكانة الأب، وللأب حقوق في مال أبنائه استناداً لقول

رسول الله (ﷺ): "أَنْتَ وَمَالُكَ لأَبِيكَ، إِنَّ أَوْلاَدَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلاَدِكُمْ".(٣٣) وحديث رسول الله (ﷺ) يؤكد على حق الأب في مال ولده إنما بشرط، يقول الشوكاني: "يجوز الأكل منه سواء أذن الولد أولم يأذن، كما يجوز له أيضاً أن يتصرف به كما يتصرف بماله ما لم يكن على وجه السَرَفْ والسفه، شريطة أن يكون الأب معسراً فيلزم الولد الموسر بمؤنه".(٣٤)، ويرى ابن تيمية: "أن للأب أن يأخذ من ماله – الولد – ما لا يضر به، كما جاءت به السنة، وأن ماله للأب مباح وإن كان ملكاً للابن"(٣٥). فحق الأب في مال الابن له ضوابط وشروط، حددها الإسلام، وضبطها، فحق الأب على ولده المؤنة، وتلبية كل الاحتياجات وما جاوز هذا فمن التعسف في حق الأبناء، وأقر بعض الفقهاء لهذه المسألة شروطاً بعينها كابن قدامة مثلاً، الذي عنون لها بقوله: "الشروط المعتبرة لوجوب الإنفاق، وأحكام إعفاف الأب ابنه وبالعكس"(٣٦) وأفاض في وصفهم بأن يكونوا فقراء لا مال لهم ولا كسب، أما إن كانوا من الموسرين فلا نفقة لهم، وأن يكون للمنفق الواجب عليه النفقة ما ينفق به أولاً على نفسه إما من ماله أومن كسبه، ومن لا يفضل عنه شيء فليس عليه بشيء، أوأن يكون المنفق وارثاً، ولأن بين المتوارثين قرابة تقتضى كون الوارث أحق بمال الموروث عن غيره، فمن ثم تكون له نفقة دون غيره، ولا تجب عليه نفقة إذا لم يكن من الوارثين لعدم القرابة، وعليه فلا إلزام على النساء للانفاق على الأولياء إلا بتحقق أى شرط من الشروط آنفة الذكر، وإن رغبن في بذل أى من أموالهن للأولياء من قبيل البر والإحسان فلا بأس، ولا يحق للأولياء التصرف في أموال النساء بغير رضاهن ورغبتهن، فإن منعن من الزواج لأجل مالهن فهو ظلم لهن، والله أعلم بالصواب.

ثالثاً: تعنت الأولياء مع النساء:

وتعنت الأولياء مع النساء* إنما يكون لبعض الأسباب منها: سوء العلاقات بين بعضهم البعض بما قد يصل إلى العداوة؛ مما يؤدى لظلم النساء والامتناع عن

تزويجهن بقصد الضرر والانتقام، وهذا ما نهانا عنه الحق تبارك وتعالى حتى مع الأعداء والخصوم، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ] (المائدة: آية ٨) يقول الإمام الطبرى: "ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام لله شهداء بالعدل في أوليائكم وأعدائكم، ولا تجوروا في أحكامكم وأفعالكم فتجاوزوا ما حددت لكم في أعدائكم لعداوتهم لكم، ولا تقصروا فيما حددت لكم من أحكامى وحدودى في أوليائكم بولايتهم لكم، ولكن انتهوا في جميعهم إلى حدى واعملوا فيه بأمرى، ولا يحملنكم عداوة قوم على ألا تعدلوا في حكمكم فيهم وسيرتكم بينهم فتجوروا عليهم من أجل ما بينكم وبينهم من العداوة"(٣٧). فتلك العداوة الواقعة بين الأولياء والنساء لا تعطيهم الحق في عضلهم من الزواج؛ لأن في ذلك ظلماً بيناً لهن، والحق تبارك وتعالى أمرنا بالعدل حتى ولو مع الأعداء والخصوم.

ومن أسباب تعنت الأولياء مع النساء أيضاً: بعض العادات والتقاليد البالية التى لا تُعَوِلُ إلا على المصالح القائمة بين العائلات بعضها البعض؛ وإن كان لا بأس بهذا إلا أن يكون من تبعاته عضل النساء من الزواج إلا من أبناء عمومتهن، أوقبيلتهن، أوبلدتهن مع كراهتهن لذلك الأمر، يقول ابن تيمية: "أوجب الله على أولياء النساء أن ينظروا في مصلحة المرأة، لا في أهوائهم كسائر الأولياء والوكلاء ممن تصرف لغيره، فإنه يقصد مصلحة من تصرف له، لا يقصد هواة؛ لأن هذا من الأمانة التى أمر الله أن تؤدى إلى أهلها"(٣٨). يقول الحق تبارك وتعالى: [إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً] (النساء: آية ٥٨) يقول بعض علماء التفسير إنما: "الخطاب يعم المكلفين، أن يحكموا بالإنصاف والسوية، والخطاب يصلح لكل مؤتمن على شيء، ولكل أحد في كل أمانة، والأمانات باعتبار تعدد أنواعها، وتعدد القائمين بالحفظ تنصيصاً على العموم"(٣٩). والتمادى في مثل هذه التقاليد إنما يعد

من الأنانية والتعصب للعائلات والقبائل التى نهانا عنها ديننا الحنيف، وتكاد تكون من أكثر أسباب عضل النساء وحبسهن عن الزواج، بل جعل الزواج عليهن عسيراً.

المبحث الثالث: مراتب الأولياء في تزويج النساء، والشروط الواجبة فيهم.

يقال: "الوَلِيُّ هو الناصِرُ، وَوَلِيُّ المرأة الذي يلي عقد النكاح عليها، ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه"(٤٠). والأولياء على مراتب، وأولى الأولياء بتزويج النساء عصبتهن، والقصد بالأقارب الثابت قرابتهم من الذكور؛ لأن جهة الأمومة لا مدخل لها في الولاية. هذا وقد اتفق جمهور العلماء على ترتيب ولاية النكاح كترتيب ولاية الميراث(٤١)، وإن اختلفوا في بعض الأمور، فمثلاً في تقديم الأب أوالابن ذهب بعضهم إلى أن الأب مقدم، ولا ولاية للابن مع الأب استناداً لأن التعصيب للأب، "وولاية الأب تعم المال والنفس، ولأن الأب ينظر لها عادةً، ولأنه أكمل شفقة وأتم نظراً، بينما الابن ينظر لنفسه لا لها، فكان الأب مقدماً في الولاية، وهذا في قول لبعض الحنفية وبعض الشافعية والحنابلة ، وللإمام مالك"(٤٢). كما يرى أصحاب هذا القول: أن الابن إنما موهوب لأبيه استناداً لقول الحق تبارك وتعالى: [رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ] (عمران: آية ٣٨)، ولقوله تعالى: [الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ] (إبراهيم: آية ٣٩) ومادام الابن موهوباً لأبيه، فإثبات ولاية الموهوب له على الهبة أولى من عكسها، وعليه فالأب أولى بالولاية على بنته لنكاحها من ابنها(٤٣).

بينما يرى غيرهم من علماء الحنفية والمالكية والحنابلة: "أن الابن مقدم على الأب، بل هو أحق لأنه مقدم في العصوبة، والأب معه لا يستحق إلا السدس بالفريضة فقط، ويحجب الأب حجب نقصان، وعليه يقدم الابن على الأب في ولاية النكاح"(٤٤). ويرى ابن قدامة وغيره: "إن ما نحن بصدده مخالف لقواعد الميراث، لأن الولاية إنما تحتاج إلى البحث عن مصلحة المرأة، والميراث مرجعه إلى الحاجة

إلى المال، ومن ثم فالميراث حق لايسقط حتى للصبى والمجنون"[٤٥]. ويرى بعض من علماء الأحناف: "أن الأب والابن سواء؛ فأيهما عقد لها جاز عقده"[٤٦]. ويؤكد أصحاب هذا الرأي على أن لكل من الأب والابن مقوماته للولاية عند عقد النكاح. فالأب أكمل شفقة وأتم نظراً، والابن يرثها تعصيباً، وعليه فأيهما عقد جاز له، ولكنهم فضلوا "تفويض الابن الإنكاح إلى الأب احتراماً له، واحترازاً عن موضع الخلاف"[٤٧]. هذا وذهب بعض الشافعية. إلى "أن الابن لا يتولى عقد النكاح لأمه، ولا ولاية له عليها إطلاقاً في هذا الشأن، إلا أن يكون ابن عم لها، أوقاضياً، أوحاكماً، فيزوج لهذه الأسباب؛ لا لبنوته لها"[٤٨]. ويقول علماء الشافعية الذين ذهبوا إلى هذا الرأى: "لما شُرعت ولاية النكاح إنما كان القصد منها رعاية النساء، وتحقق مصالحهن، وهذا لا يتحقق من قِبَل الابن، فهو ينظر لنفسه لا لها، وقد يعتبر بعض الأبناء أن تزويجهم لأمهاتهم أمر غير مقبول أومستساغ، وقد يبدو من آخرين النفور من تلك المسألة، وقد يصل الأمر إلى أكثر من ذلك بأن يعتبر بعضهم تزويجهم لأمهاتهم إنما هو من العار عليهم، ومن ثم فلن يسعوا لتحقيق مصالحهن، وإن ولي الابن على أمه لظلمها، كما يرى العلماء أنه رغم ما بين الابن والأم من قرابة؛ إلا أنه لاينسب أي منهما إلى الآخر، ولا ينتسبان إلى من هو أعلى منهما، ولما كانت الولاية تثبت لدفع الضرر عن النسب، ولا نسب بين الابن وأمه، فمن ثم لاولاية له عليها"[٤٩].

وعلى ما سبق فأولى الناس بتزويج المرأة هو الأب، وإنما مردّ الخلاف بين العلماء إلى الاختلاف في أمر الولاية، فبينما نظر بعضهم إلى أن الحكمة التى شُرِعَتْ الولاية في النكاح لها القصد بها رعاية مصالح النساء، فَجُعِلَتْ لمن هو أكمل وأوفر شفقة؛ ومن ثم قُدِمَ الأب على الابن، بينماً نظر غيرهم إلى أن حق الأولياء في ولاية النكاح هو كونهم من العصبات، ومن ثم يقدم في ولاية النكاح من هو مقدم في تربيتهم في الميراث فقدم الابن على الأب؛ لأنه مقدم عليه في

التعصيب والميراث، ومن جمع بين الأمرين قال: إنما الأب والابن سواء إنما يقدم الأب احتراماً، ومن اهتم بالنسب وما قد يلحق به حصرها فيمن يرتبط نسبه بالمرأة؛ فكان أبوها أولى من ابنها. يقول الشوكاني: "إنما كان يعقد نكاح النساء في زمن النبوة قرابتهن، وكان يقدم الأقرب فالأقرب، فإذا كان الأب موجوداً، كان ذلك إليه كما كان من أبي بكر وعمر "رضي الله عنهما" في تزويجهما عائشة وحفصة من رسول الله (ﷺ)، وكما كان منه (عليه الصلاة والسلام) في تزويج بناته، ثم إذا عدم الأب تولى ذلك الأقرب إلى المرأة. وهكذا نرى أن الولي في النكاح هم القرابة مع تقديم الأقرب فالأقرب، ومعلوم أن الأب هو الأقرب، والأكثر حنواً ورأفة، ويليه الجد فإنه كالأب في مزيد حنوه ورأفته، وقد يزيد على الأب في ذلك"[٥٠]. بينما يرى د. الأشقر "أن الفقهاء في ترتيبهم للأولى والأقرب قد يتفقون وقد يختلفون، لعدم علمهم بالأقرب، ولأنه لا توجد نصوص تدل على الأولى بالولاية يقول الحق تبارك وتعالى: [آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً]. (النساء: آية ١١)[٥١]. هذا واختلف العلماء كذلك في تقديم الجد على الابن فبينما ذهب الشافعية وبعض الحنابلة[٥٢] إلى أنه مقدم على الابن، ذهب الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة[٥٣] إلى تقديم الابن على الجد. ولما كان الخلاف في هذا الأمر كسابقه، والأدلة ترجع لنفس ما رجعت إليه فيكون تقديم الجد على الابن هو الأولى. كما اختلف العلماء كذلك في تقديم الجد على الأخ، ومرجع الخلاف كان في أيهم أكثر شفقة وقرابة، فكان الراجح أن الجد أولى بالولاية لاعتباره أصلاً للأخ، ولأنه أوفر شفقة وخبرة، ويأتي بعد الجد الإخوة لأبوين، ثم الإخوة لأب، ثم أبناء الإخوة لأبوين، ثم أبناء الإخوة لأب، ثم الأعمام، ثم ابناؤهم وهكذا[٥٤]. هذا إن كان للمرأة وليّ واحد لا ينازعه الولاية أحد. أما لو كان لها عدد من الأولياء، وكلهم على درجة واحدة في قرابتهم لها فقد اتفق العلماء على استحباب تقديم الأسن والأتقى والأعلم؛ لأنه أحوط للعقد في اجتماع شروطه[٥٥]. وعلى العموم فأيهم سبق لعقد العقد فتزويجه للمرأة صحيح،

وعليه يسقط اعتراض الآخرين*. كما اتفق العلماء على انتقال ولاية عقد النكاح للسلطان في حالتي تمادي تنازع الأولياء على العقد بما يفوت مصلحة المخطوبة، أوافتقادها لولى من عصبتها يعقد لها(٥٦). واستندوا لحديث السيدة عائشة "رضي الله عنها" أن النبي (ﷺ) قال: "فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالْسُلْطَانُ وليُّ مَنْ لاَ ولي لَهُ"(٥٧). بينما يرى بعض علماء الأحناف: "أنه لا بأس بانتقال ولاية العقد لكل من يرث ولذوي الأرحام لأن ولاية السلطان متأخرة عن ولاية الأبعد فإذا لم تثبت ولاية الأبعد فالسلطان أولى"(٥٨). وذهب بعض علماء المالكية و الشافعية والحنابلة(٥٩) إلى ما هو أبعد من هذا، فلو عُدِمَ الولى والحاكم فَوَلَتْ المرأة مع خاطبها أمرها رجلاً مجتهداً من المسلمين ليزوجها منه صح، لأنه مُحْكَمُ والمُحَكْمُ كالحَاكِمْ، ولو ولت معه عدلاً صح، وإن لم يكن مجتهداً لشدة الحاجة إلى ذلك، والله أعلم بالصواب.

هذا وكما أقر العلماء مراتب للأولياء في تزويج النساء، أقروا كذلك صفات يجب توافرها فيهم، وكما اتفقوا واختلفوا في أمر الولاية، اتفقوا واختلفوا أيضاً في الشروط الواجب توافرها في ولي المرأة لتوليه العقد لها، لأنه ليس بالضرورة مثلاً كون الولى صالحاً أن يتولى أمر تزويجها. واتفق العلماء جميعاً على أن شرط الإسلام لابد من تحققه، لأن غير المسلم لا ولاية له على المسلمين، يقول ابن قدامة ونقل عنه جمع من العلماء: "أما الكافر فلا ولاية له على مسلمة بحال بإجماع أهل العلم، ومنهم مالك والشافعى"(٦٠)؛ استناداً لقول الحق تبارك وتعالى: [وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً] (النساء: آية ١٤١)، ولقوله تعالى: [وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] (التوبة: آية ٧١) يقول الكاساني: "الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم؛ لأن الشرع قطع ولاية الكافر على المسلمين، لقوله (ﷺ) [الإسلام يعلو ولا يعلى] ولأن إثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر بإذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز، ولهذا صينت المسلمة

عن نكاح الكافر، وكذلك إن كان الولي مسلماً والمولى عليه كافراً فلا ولاية له عليه[٦١]. واستند العلماء في هذا للعديد من آيات القرآن الكريم، منها قول الحق تبارك وتعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] (المائدة: آية ٥١)، وقوله تعالى: [وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ] (الأنفال: آية ٧٣).

ومما اتفق عليه العلماء أيضاً: العقل فلا يجوز للمجنون الذي فقد عقله أن يتولى عقد النكاح، لأن الولاية تثبت لمن يدرك الأمور ويحسن تقديرها، وللأكثر حكمة، وللأبعد نظراً؛ وطالما الأمر كذلك فكيف لمن لايملك القدرة لنفسه أن يملكها لغيره؟ والأمر كذلك في البلوغ، فلا يجوز أن يكون الولى صغيراً حيث لا ولاية له على نفسه، فمن باب أولى فلا ولاية له على غيره[٦٢]. كما اتفق العلماء أيضاً على شرط الذكورة للولاية على النساء، فنراهم وقد ذهبوا إلى أن الذكورية شرط للولاية على المرأة في قولهم جميعاً، لأنهم يعتبرون المرأة ناقصة قاصرة لا يثبت لها ولاية على نفسها فعلى غيرها أولى، ولأن عقد النكاح عظيم، وخطره كبير، ومقاصده شريفة تُرك أمر مباشرته إلى أولى الرأي الكامل من الرجال[٦٣]. واستند العلماء في ذلك لقول الحق تبارك وتعالى: [وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ] (النور: آية ٣٢) فلم يخاطب المولى عز وجل بالنكاح غير الرجال، ولو كان إلى النساء لذكرهن[٦٤]. واستدل العلماء كذلك بما رواه أبو هريرة (رضى الله عنه) عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: "لاَ تُزَوِّجِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ، وَلاَ تُزَوِّجُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا"[٦٥]. ففى الحديث نهى عن تولى النساء العقد سواء لأنفسهن أولغيرهن؛ والنهى واضح بما لا يدع أي مجال للشك، ويعني بطلان المنهى عنه، كما استدلوا بحديث السيدة عائشة (رضى الله عنها) أن رسول الله (ﷺ) قال "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ"[٦٦]. يقول الصنعاني: "في الحديث دليل على اعتبار إذن الولي

في النكاح بعقده لها أوعقد وكيله، وفيه دليل على أنه إذا اختل ركن من أركان النكاح فهو باطل"[٦٧]. وعليه فمباشرة الولى لعقد النكاح إنما هو بمثابة شرط لصحته.

وعلى ما سبق، فإن مباشرة النساء لعقد النكاح يفقده شرطاً من شروط صحته، كما أنه على غير ما جُبِلَ الناس عليه من حياء النساء في إقدامهن على مثل هذا الأمر، كما أن مباشرة الولي للعقد يبتعد بالنساء عن المزالق التي يمكن الوقوع فيها إذا ما تولت أمر نفسها في هذا الشأن، والله أعلم بالصواب.

أما ما اختلف العلماء عليه في الشروط الواجبة في الولى المتولى عقد النكاح هو شرط العدالة، فمنهم من ذهب إلى ضرورة العدالةفى ولي عقد النكاح. وقال بذلك بعض المالكية، والحنابلة، وهو الراجح عند الشافعية[٦٨]. ومن العلماء من ذهب إلى عدم ضرورة العدالة في ولي عقد النكاح كعلماء الأحناف وبعض المالكية والشافعية والحنابلة[٦٩]. واستند أصحاب الرأى الأول لما روى عن ابن عباس (رضى الله عنه) عن الرسول (ﷺ) أنه قال: "لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أوسلطان"[٧٠]. فيرى الشافعية: أن المراد بالمرشد في الحديث العدل؛ ولأن نقصه يقدح في الولى، فمن ثم لا ولاية له، ووجوده كالعدم[٧١]. أما الذين ذهبوا لعدم ضرورة العدالة فاستدلوا بقول الحق تبارك وتعالى [وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ] (النور: آية ٣٢)، يقال: إنما الخطاب للأولياء عامة، دون شرط أوقيد؛ وعليه فلا ضرورة للعدالة[٧٢]. ويرى علماء الحنفية، وبعض المالكية ، وبعض الشافعية [٧٣] أن عدم العدالة لا يسلب الأهلية للولاية، ولا يقدح في قدرة الولى لتوليه العقد وتحقيق مصلحة من يلى أمرها من النساء، إنما هو شرط كمال للولى، والأولياء يعقدون على تعاقب الأزمان ومنهم العدل، ومنهم غير العدل. والله أعلم بالصواب.

كما اختلف العلماء كذلك في ألا يكون ولي المرأة محرماً بحج أوبعمرة، فبينما يرى علماء المالكية، والشافعية، والحنابلة[٧٤] ضرورة خلو ولي النكاح من الإحرام

بحج أوعمرة، واستدلوا على هذا برواية عثمان بن عفان (رضى الله عنه) لحديث رسول الله (ﷺ): "لاَ يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ، وَلاَ يُنْكِحُ وَلاَ يَخْطُبُ"[٧٥]. والحديث فيه بيان أن المحرم لا يَخْطُبُ ولا يَعْقِدُ لنفسه، ولا يَخْطُبُ ولا يتولى العقد لغيره، ويبين كذلك ضرورة خلو الولى من الإحرام سواء بحج أوعمرة، وذهب الصنعانى إلى ما ذهب إليه العلماء فيرى أن "حديث عثمان (رضى الله عنه) صحيح في منع نكاح المُحرِمْ وهو المعتمد"[٧٦]. بينما ذهب بعض علماء الأحناف إلى أنه ليس من الضرورى خلو ولي النكاح من الإحرام بحج أوعمرة[٧٧]. وعندهم إنما المراد بالنكاح في رواية عثمان (رضى الله عنه) عن النبي (ﷺ) القصد به الوطء وليس العقد، حيث إن حقيقة النكاح في الوطء وليس في العقد[٧٨]. وإذا كان الأمر كذلك لاختل معنى الحديث خللاً واضحاً؛ لاشتماله على تولى العقد للولى نفسه أولغيره، وعليه فلا يستقيم المعنى لو كان القصد به الوطء وليس العقد. هذا واستدل أصحاب ذلك الرأى من الأحناف بحديث ابن عباس (رضى الله عنه) أن النبي (ﷺ) "تَزَوَّجَ مَيْمُوَّنَة وَهُوَ مُحْرِمٌ"[٧٩]. ويقول الصنعانى في معرض حديثه عما حدث به ابن عباس (رضى الله عنه): "قد أكثر الناس فيه الكلام لمخالفة ابن عباس لغيره"[٨٠]. بينما روت السيدة ميمونة (رضى الله عنها) أن رسول الله (ﷺ) "تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلاَلٌ"[٨١]. وهى أعلم بنفسها من غيرها، ومن ثم فروايتها أولى بالأخذ عنها في هذا الشأن، سيما والكلام كثير بشأن رواية ابن عباس (رضى الله عنه) —كما سبق وأشرت — هذا وقد ألمح ابن قدامة في حديثه عنها: "إلى أن ابن عباس (رضى الله عنه) إنما كان صغيراً، ولا يعرف حقائق الأمور، ولا يقف عليها، وقد أنكر عليه هذا الأمر، وأضاف إنما يمكن حمل قوله وهو محرم أى في الشهر الحرام وفى البلد الحرام"[٨٢]. إذن، وعلى ما استقر أغلب العلماء يشترط خلو الولى القائم على عقد النكاح لنفسه أولغيره من الإحرام بحج أوبعمرة، والله أعلم بالصواب.

المبحث الرابع: حكم العضل في الإسلام

إن حكم عضل الولى على من له حق الولاية على نكاحها دون سبب شرعى حرام، لما فيه من ظلم وإضرار بها في منعها من الزواج بمن قبلته ورضيت به، وتحريم الفعل واضح في كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)، وفى إجماع العلماء عليه. يقول الحق تبارك وتعالى: [وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] (البقرة: آية ٢٣٢) يرى الطبرى: "أن الله تعالى ذكره أنزلها دلالة على تحريمه على أولياء النساء مضارة من كانوا له أولياء من النساء بعضلهن عمن أردن نكاحه من أزواج كانوا لهن"[٨٣]. ويؤكد ابن حجر على ما سبق في معرض حديثه عن تلك الآية بقوله: "اتفق أهل التفسير على أن المخاطب بذلك الأولياء"[٨٤]. ويرى الإمام الشافعى: "أنه حتم لازم لأولياء الأيامى، والحرائر، والبوالغ، إذا أردن النكاح"[٨٥]، وأخرج البخارى في صحيحه عن معقل بن يسار أن الآية إنما نزلت فيه فقال: "زَوَجْتُ أُخْتاً لِيَ مِنْ رَجُلٍ فَطَلَّقَهَا حَتَّى إِذْا أنقضَتْ عدَتُها جَاءَ يَخْطُبُهَا فَقُلْتُ لَهُ: زَوَّجْتُكَ، وَفَرَشْتُكَ، وأَكْرَمْتُكَ فَطَلَّقْتَها ثُمَّ جِئْتَ تَخْطبُهَا لاَ وَالله لاَ تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدا وَكَانَّ رَجُلاً لا بَأْسَ بِهِ. وَكَانت الْمَرأةُ تُرِيُد أَنْ تَرْجِعَ إلَيِهِ، فَأَنْزَلَ اللهُ هَذِهِ الآَيَةُ [فَلا تَعْضُلُوهُنَّ] فَقُلْتُ: الآنَ أَفْعَلَ يا رَسُولَ اللهِ (ﷺ) قَالَ: فَزَوِّجَهَا إِيَّاهُ"[٨٦]. الحديث واضح الدلالة على منع الأولياء من عضل النساء، يقول الإمام الشافعى: [فَلا تَعْضُلُوهُنَّ] يعنى أولياءهن، ولا أعلم أن الآية تحتمل غيره؛ لأنه إنما يؤمر بأن لا يعضل المرأة من له سبب إلى العضل بأن يتم به نكاحها من الأولياء، والزوج إذا طلقها فانقضت عدتها فليس بسبب منها فيعضلها، وإن لم تنقض عدتها فقد يحرم عليها أن تنكح غيره، وهو لا يعضلها عن نفسه، وهذا أبين ما في القرآن من أن للولى مع المرأة في نفسها حقاً، وأن على الولى أن لا يعضلها إذا رضيت أن تنكح بالمعروف، والولى عاصٍ بالعضل لقول الله عز وجل [فلا

تَعْضُلُوهُنَّ][87]. وهذا ما ذهب إليه علماء الشافعية والحنابلة فقالوا: "ليس العضل من الكبائر، إنما يفسق به إذا عضل مرات، وحينئذ فالولاية للأبعد"[88]. واستندوا لذلك بحديث السيدة عائشة (رضى الله عنها) ..... "فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالْسُلْطَانُ وَليُّ مَنْ لاَ ولي لَهُ"[89] يقول ابن قدامة: "اشتجروا ضمير جمع يتناول كل الأولياء، والقصد به الخصومة والمنع من العقد، ولأن ذلك حق على الولى تجاه موليته وامتنع عن أدائه؛ فليقم الحاكم مقامه"[90]. بينما يرى الإمام مالك: "إنما معناه من لا ولي لها، أويكون لها ولي فيمنعها إعضالاً فإذا منعها فقد أخرج نفسه من الولاية بالعضل. وقال رسول الله (ﷺ): (لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ)* فإذا كان ضرر حكم السلطان ينفى الضرر ويزوج؛ فكان ولياً كما قال رسول الله (ﷺ)"[91].

والعاضل ظالم بامتناعه عن تزويج من له عليها ولاية النكاح، ولذا جعل النبي(ﷺ) للسلطان ولاية لردع الولى عن ظلمه، فقام السلطان مقام الولى من أجل رفع الظلم[92]. وعلى ما اتفق العلماء عليه من فسق العاضل وظلمه، وإضراره بحق المرأة الذي كفله الإسلام لها من العفاف بالنكاح، وأنه ليس للولى أن يعضلها على نكاح من ترضاه إذا كان كفئاً لها، وأن ما يقع على النساء من عضل إنما هو منهج أهل الجاهلية والظلام*، وإن عضلهن لهو صورة من صور الظلم البين الواقع عليهن، الذي حرمه الحق تبارك وتعالى على نفسه وعلى عباده كما روى النبي (ﷺ) أن الحق تبارك وتعالى قال: "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مَحَرَّمَاً، فَلاَ تَظَالَمُوا يَا عِبَادِي، كلُكُمْ ضَالٌ إلاَّ مَنْ هَدَيْتَهُ فَاسْتَهدُونِي أَهدِكُمْ ..."[93] ولحديث رسول الله (ﷺ) أنه قال: "إِيَاكُمْ وَالظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوَمَ القِيَامَةِ"[94]. فعلى ما سبق يكون عضل الأولياء للنساء محرماً، لأنه يعد من الظلم الذي حرمه الله تعالى ورسوله (ﷺ)، والله أعلم بالصواب.

المبحـث الخامس: حق الولى في المنع شرعاً

إن الحق سبحانه وتعالى بين الحقوق وحددها، وأعطى كل ذى حق حقه، بل وظف الحقوق لمصالح الناس، وإلا كان منح الحق بغير حق، والله جل وعلا منزه عن ذلك، فمنح النساء كل حقوقهن في النكاح، ومنع تعسف الأولياء معهن؛ لأنه لو تعسف صاحب الحق في الولاية لخرج عن السبب الذي شُرعت لأجله، ولانتفى الغرض منها، ومن ثم فكما حُرم على الأولياء عضل النساء في مواضع بعينها، كان لهم الحق في المنع من الزواج في مواضع أخرى. "وللولى إذا كان الخاطب لموليته غير كفء شرعاً رده، ومنع موليته من نكاحه وإن رغبته، ولا يعد بهذا عاضلاً آثماً، بل هو مصيب شرعاً وعقلاً، ومحض نصحه لموليته دليل أمانته ورعاية المسؤولية المنوطِة به شرعاً، إذ لا خير للمرأة في غير الكفء، وضرره عليها محقق"[٩٥]. وهذا ما اتفق عليه أغلب العلماء على اختلاف مذاهبهم، فيقول الإمام الشافعى وممن على مذهبه من العلماء: "وإن دعت إلى غير كفء لم يكن له تزويجها، والولى لا يرضى به"[٩٦]، أما عند علماء الحنفية: "إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفء فاللأولياء أن يفرقوا بينهما، كما أنه لو امتنع الولى من غير الكفء فليس بعاضل"[٩٧]. ويقول علماء الحنابلة: "فأما إن طلبت التزويج بغير كفئها فله منعها من ذلك، ولا يكون عاضلاً لها بهذا"[٩٨]، بينما يرى علماء المالكية: "إن امتنع الولى زوج الحاكم، ولا ينتقل الحق لمن بعد العاضل من الأولياء إلا أن يكون امتناعه لوجه صحيح فلا يزوج الحاكم، ولا يكون الولى عاضلاً"[٩٩]. ويرى ابن تيمية: أن قول الحق تبارك وتعالى [إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ] (البقرة: آية ٢٣٢): "إنما يدل على أن المرأة لو رضيت بغير المعروف لكان للأولياء العضل، والمعروف تزويج الكفء، وقد يستدل به من يقول: مهر مثلها من المعروف، فإن المعروف هو الذي يعرف أولئك[١٠٠].

ولما كانت للكفاءة حق عظيم للأولياء، ولما فيه من تركهم إياها عار عليهم، أجمع

علماء الأمة على حق الولى في المنع شرعاً، ولا يكون امتناعه في هذا الشأن عاضلاً، إنما حقاً، والله أعلم بالصواب.

المبحث السادس: حق النساء في الخروج من العضل

لما كانت الولاية لتحصيل مصالح النساء في الزواج والمحافظة عليهن، فإن تعسف الولى بعضل موليته من حقها في الزواج، أخرج نفسه بنفسه من الولاية عليها فتنتقل لمن لا يعضلها تعسفاً، حتى وإن ولت على نفسها الحاكم. وقد اتفق العلماء على أن بتحقق العضل من الولى فالحاكم يأمره بالتزويج، وبامتناعه تنتقل الولاية لغيره إذا لم يكن هذا الامتناع لسبب معروف ومقبول(١٠١). إنما ما اختلف عليه العلماء هو لمن تنتقل الولاية؟ فأصحاب الرأى الأول هم من ذهبوا لانتقال الولاية للحاكم مباشرة إذا أعضل الولى أقل من مرات ثلاث، وهم علماء الحنفية والمالكية، وبعض من الشافعية والحنابلة(١٠٢)., أما أصحاب الرأى الثاني فأولئك الذين ذهبوا لانتقال الولاية للولى الأبعد، ثم الأبعد، فإن عضلوا جميعاً، تنتقل الولاية فيما بعد إلى الحاكم على أن يكون العضل أكثر من مرات ثلاث. وهذا رأى الحنفية والمالكية في قول، وعند بعض الشافعية والحنابلة (١٠٣).

واستدل أصحاب الرأى الأول بحديث السيدة عائشة (رضى الله عنها) ".... فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالسُّلْطَانُ ولي مَنْ لَا ولي لَهُ"(١٠٤). والمراد بالحديث إنه إذا تشاحن الأولياء وتنازعوا وقُصد المنع من النكاح إعضالاً، فكأنه لا ولي لها؛ ويكون السلطان وليها، لفض النزاع، وللنظر في مصلحة الواقع العضل عليها(١٠٥). يقول الإمام الشافعي: "إنما في هذا دليل على أن السلطان إذا اشتجروا أن ينظر فإن كان الولى عاضلاً أمر بالتزويج، فإن زوج فحق أداه، وإن لم يزوج فحق منعه، وعلى السلطان أن يزوج أويوكل ولياً غيره فيزوج"(١٠٦). بينما يرى أصحاب الرأى الثاني أن الحديث الذي روته السيدة عائشة (رضى الله عنه) ليس به ثمة دليل "على انتقال الولاية من الولى

العاضل إلى السلطان مباشرة بمجرد عضل الولى الأقرب مع وجود غيره من الأولياء، بل في الحديث دلالة على أن لا يكون السلطان ولياً إلا إذا عضل الأولياء جميعاً، لقوله (ﷺ) "فَإِنْ اشْتَجَرُوا" فالضمير للجمع فيشمل كل الأولياء"[107]. هذا في حين ذهب بعض العلماء إلى أن قول رسول الله (ﷺ): "فَإِنْ اشْتَجَرُوا" لا يدل على وجوب إعضال الأولياء جميعاً قبل انتقال الولاية للسلطان؛ لأنهم لو اتفقوا على الإعضال فعلى أى شيء يتشاجرون؟ إنما يقع الشجار لو أعضل البعض، بينما رفض غيرهم الإعضال، فيرفع أمر العضل حينئذ للسلطان ليفصل بين الذين اشتجروا[108]. كما ذهب أصحاب الرأى الأول إلى: "أن تزويج الولي لموليته حق عليه، فإذا امتنع من أدائه قام الحاكم مقامه، كما لو كان عليه دين، وامتنع من قضائه، لاستوفاه منه الحاكم لصالح صاحب الدين"[109]. ويرى بعض العلماء إنما قياس ولاية النكاح على الدين قياس مع الفارق، ولكنه لا يطعن في صحة القياس، حيث إن الولاية حق للولي، بينما الدين حق عليه، والولاية على نكاح النساء إنما لهن فيها حق مشترك مع الأولياء؛ ومن ثم يجب عليهم إيفاؤه لهن. هذا كما أن الولاية تنتقل لعارض قد يَلمّ بالولى كالجنون مثلاً، أوالموت، أوالفسق، ولكن الدين لا ينتقل، كما تعتبر العدالة لبقاء الولاية، وقد زالت بالعضل، والعدالة لا تعتبر في بقاء الدين من عدمه[110]. كما ذهب بعض أصحاب الرأى الأول إلى أن عضل النساء إنما يكون من الظلم البين الواقع عليهن، وولاية رفع الظلم لهى من اختصاص الحاكم، فإذا أعضل الولى يأمره الحاكم بالتزويج، فإن لم يفعل زوج الحاكم لرفع الظلم الواقع على من وقع العضل عليها[111]. وذهب أصحاب الرأى الثاني فيما ذهبوا إلى قياس ولاية العاضل للنساء على ولاية شارب الخمر، بدعوى أن كليهما فاسق وتسقط ولايته، وكما تسقط ولاية شارب الخمر وتنتقل إلى الأبعد، تسقط ولاية العاضل وتنتقل إلى الأبعد كذلك[112]. والقياس هنا أيضاً مع الفارق، حيث يقترف شارب الخمر كبيرة من الكبائر، وعليه يحكم بفسقه مباشرة لعلم الناس بما اقترف، ومن ثم تسقط ولايته. أما العاضل فمن

الضرورى التحقق من عضله، ولا يكون عاضلاً إلا إذا تكرر منه العضل مرات ثلاثاً فأكثر، بل ذهب بعض العلماء إلى أن العاضل حتى يثبت عليه العضل. مطالب بالوقوف أمام القاضى، ويأمره بالتزويج فيقول: لا أفعل أويسكت فيزوجها القاضى، أما وإذا تعذر إحضاره عند القاضى يجب ها هنا أن يكون الإثبات بالبينة كسائر الحقوق"[١١٣]. بل ذهب بعض العلماء إلى أنه: "فيما لو تعذر ذو سلطان، زوجها عدل بإذنها"[١١٤]. واستندوا في هذا على قول الحق تبارك وتعالى: [وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] (التوبة: آية ٧١)، يقول القرطبى: "إذا كانت المرأة في موضع لا سلطان فيه ولا ولي لها، فإنها تُصير أمرها على من يوثق به من جيرانها فيزوجها، ويكون هو وليها"[١١٥]. ويرى بعض العلماء: أن الولاية العامة بين المسلمين فرض كفاية، فإذا قام بها من يكفى سقط عن الباقين، ومنها الولاية على المرأة المسلمة إذا لم يكن لها ولي خاص[١١٦]. وعليه فمن حق النساء الخروج من عضل الأولياء تعسفاً لمن لا يعضلها، بل تنتقل الولاية مباشرة للسلطان أولمن بيده رفع الظلم الواقع على من وقع العضل عليها، والله أعلم بالصواب.

المبحث السابع: حق النساء في تزويج أنفسهن

اتفق العلماء على ضوابط بعينها لعقد النكاح للحفاظ عليه ليسير في اتجاهه القويم؛ فيحقق ما شُرع له من مقاصد. وأهم تلك الضوابط هى: الولاية على عقد النكاح بحيث لا يتجاوز الولى في أى حق من حقوق النساء في التزويج، وعدم عضلهن بما منحه الشرع له. كما اتفق العلماء على حق الولى في تزويج من له عليها، ولاية، ولم يرد عند أى منهم أن الزواج حق خالص للنساء ولا ولاية لأحد عليهن[١١٧]. إنما اختلف العلماء على أقوال في شرط مباشرة الولى لعقد النكاح، وأن

المرأة العاقلة البالغة، بكراً كانت أوثيباً لها الحق في مباشرة عقد النكاح لنفسها أولغيرها. وقد ذهب علماء المالكية والشافعية والحنابلة وفى قول للحنفية إلى أن مباشرة الولى لعقد نكاح المرأة هو شرط صحة للعقد، وعليه لا يجوز للمرأة تزويج نفسها أوغيرها[١١٨]. واستدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: [وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] (البقرة: آية ٢٣٢) يقول الطبرى: "وفى هذه الآية دلالة واضحة على صحة قول من قال: لا نكاح إلا بولى من العصبة، وذلك أن الحق تبارك وتعالى منع الولى من عضل المرأة إن أرادت النكاح، ونهاه عن ذلك، فلو كان للمرأة إنكاح نفسها بغير إنكاح وليها إياها، أوكان لها تولية من أرادت توليته في إنكاحها – لم يكن لنهى وليها عن عضلها معنى مفهوم – إذا كان لا سبيل إلى عضلها، وذلك أنها إن كانت متى أرادت النكاح جاز لها إنكاح نفسها، أوإنكاح من توكله بإنكاحها، فلا عضل هنالك من أحد، فينهى عاضلها عن عضلها. وفى فساد القول: بأن لا معنى لنهى الله عما نهى عنه، صحة القول بأن لولى المرأة في تزويجها حقاً لا يصح عقده إلا به، وهو المعنى الذي أمر الله به الولى من تزويجها إذا خطبها خاطبها ورضيت به، وكان رضى عند أوليائها جائزاً في حكم المسلمين لمثلها أن تنكح مثله، ونهاه عن خلافة من عضلها، ومنعها عما أرادت من ذلك، وتراضت هي والخاطب به"[١١٩].

كما استندوا إلى قول الحق تبارك وتعالى: [وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ] (النور: آية ٣٢)، يرى القرطبى: أن الله تبارك وتعالى أمر الأولياء بتزويج الأيامى، والأيم من لا زوج له من النساء أوالرجال، وفى الآية دلالة واضحة على ضرورة مباشرة الولى لعقد النكاح؛ لأن الحق تبارك وتعالى وجه خطابه للأولياء، ولو لم يكن أمر مباشرة النكاح موكلاً إليهم لما كان لتوجيه الخطاب لهم أى معنى، وعليه فالمرأة ليس

لها أن تنكح نفسها أوغيرها بغير ولي[١٢٠]. ويرى ابن تيمية: أن خطاب الرجال هنا جاء بتزويج النساء[١٢١]. بل إن النصوص أمرت الرجال بالإنكاح، ولو أن أمر تزويج النساء بأيديهن لكان الخطاب لهن، ولما وُجه الخطاب للرجال. كما استدلوا بقول الحق تبارك وتعالى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً] (النساء: آية ٣٤)، ولما كان للرجال من قوة في النفس والطباع، جعل الحق تبارك وتعالى لهم القوامة على النساء؛ لأن النساء جبلن على اللين والضعف بما لا يتناسب مع رعاية مصالحهن لأنفسهن، ومن جملة تلك المصالح رعاية عقد النكاح ليسير صوب الاتجاه السليم، الذي يحقق للنساء مصالحهن[١٢٢]. واستندوا أيضاً لما روى عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: "لَا نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِي وشَاهِدَيِ عَدِلٍ".[١٢٣]، وما روى كذلك بأنه (ﷺ) قال: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِّيها فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ"[١٢٤]. ففى الحديث الأول ينفى النبي (ﷺ) وقوع النكاح بغير ولى، ودلالة الحديث واضحة على أن الولاية في عقد النكاح إنما هي شرط لصحته[١٢٥]. وفى الحديث الثاني دلالة واضحة على اشتراط الولى لعقد النكاح، ومباشرته له، وحكم النبي (ﷺ) ببطلان النكاح بدونه[١٢٦]. وما جاء في قوله (ﷺ): "أَيُّمَا – وهو من ألفاظ العموم في سلب الولاية عنهن من غير تخصيص ببعض دون بعض، إنما يدل على أنه لا يصح النكاح إلا بولى، وكرر ثلاث مرات للتأكيد والمبالغة[١٢٧]. والحديثان صريحان في منع استقلال النساء بالتزويج، ومنع مباشرتهن العقد مطلقاً، إذ لو صحت عبارتهن للعقد لأطلق لهن ذلك عند عضل الأولياء واختلافهم، ولما فُوض إلى السلطان[١٢٨]. بينما ذهب أبو حنيفة وبعض علماء الأحناف إلى القول بعدم اشتراط الولى لعقد النكاح، وعليه يمكن للمرأة البالغة العاقلة مباشرة العقد لنفسها ولغيرها، بكراً أوثيباً، وليس

لأحد ولاية عليها[١٢٩]. واستدلوا لهذا بقول الحق تبارك وتعالى: [فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ] (البقرة: آية ٢٣٠) وقوله تعالى: [وَإِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] (البقرة: آية ٢٣٢). ففى الآية الأولى: أسند النكاح إليها فيقتضى تصور النكاح منها، وفى الآية الثانية: أُضيف النكاح إليهن، فيدل على جوازه بعبارتهن، من غير شرط الولى[١٣٠]. كما وقد نهى المولى – عز وجل – الأولياء عن منع النساء من تزويج أنفسهن حال انقضاء عدتهن إذا تراضين، مع أزواجهن، ولا يمكن أن يتصور معنى للنهى؛ إن لم يكن لهن حق التزويج ابتداءً. ويقول الشافعى رداً على هذا القول: "هذا أبين ما في القرآن على أن النكاح لا يجوز بغير ولى، لأن فيه نهيا للولي عن منع المرأة من النكاح في حال انقضاء عدتها، وكان هذا بتراض بينها وبين زوجها السابق، ولا يتحقق المنع للولى إلا إذا كان الممنوع في يده[١٣١].

كما استندوا لقول الحق تبارك وتعالى: [وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ] (البقرة: آية ٢٣٤). يقال: الآية فيها بيان لعدة المتوفى عنها زوجها، فيُحرم عليها أمور عدة، وبانقضاء تلك العدة يباح لها ما حُرم عليها، ومما يباح لها الزواج، وطالما جَعلت الآية الكريمة الحق لها بالتصرف بنفسها فيما أُبيح لها مما كان قد حُرم عليها، فلها مباشرة عقد نكاح نفسها[١٣٢]. يقول الطبرى في معرض تفسيره للآية الكريمة: إنما جاءت الآية لتبين جملة من الأحكام التى تتعلق بالمتوفى عنها زوجها، وأنها تعتد لفترة زمنية يُحرم عليها فيها الزواج والزينة، وما إليه من أمور، وبانقضاء تلك المدة يحل للمرأة ما حُرم عليها، ولم

يأت في الآية ما يتحدث عن جواز مباشرة المرأة لعقد نكاحها من عدمه، وذلك لأن الآية لم تعرض ما يتنازع بشأنه الفقهاء[١٣٣]. واستندوا أيضاً لرواية ابن عباس (رضى الله عنه) أن النبي (ﷺ) قال: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، والبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ في نَفْسِهَا، وإِذْنُهَا صُمَاتُها؟ قَالَ: نَّعَمْ"[١٣٤]. ويقال: إنما دلالة الحديث واضحة على أن الأيم يجوز لها أن تزوج نفسها؛ لأن النبي (ﷺ) جعلها أحق من وليها بنفسها، وقيل: الأيم ها هنا كل امرأة لا زوج لها بكراً كانت أوثيباً، كما هو مقتضاه في اللغة – وكل امرأة بلغت فهي أحق بنفسها من وليها، وعقدها على نفسها نكاح صحيح، ومادام النبي (ﷺ) قد أشرك المرأة ووليها في أمر العقد، بل قدمها عليه بقوله: "أحق" وصح منه العقد، فمن باب أولى أن يصح منها[١٣٥]. ويرى بعض علماء الأحناف: أنه لما كانت الأيم اسما لامرأة لا زوج لها، فلما بلغت من عقل وحرية فقد صارت ولية نفسها في النكاح، فلا تبقى مولياً عليها كالصبى العاقل إذا بلغ، وأن ولاية الإنكاح إنما تثبت للأب على الصغيرة. كونها عاجزة عن إحراز ذلك بنفسها، وأن من قدرت على التصرف في نفسها تزول ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها، لأن الولاية تثبت بطريق الضرورة، فتزول بزوالها[١٣٦]. ويُرَدُ على هذا بأنه: "ليس في الحديث ما احتجوا به، وإنما معنى قوله (ﷺ): "الأيم أحق بنفسها من وليها" أن الولى لا يزوجها إلا برضاها وأمرها، فإن زوجها فالنكاح مفسوخ، على حديث خنساء بنت خدام، حيث زوجها أبوها – وهي ثيب – فكرهت ذلك؛ فرد النبي (ﷺ) نكاحها[١٣٧]. ويقال: إن لها في نفسها حقاً ولوليها حقاً، وحقها أوكد من حقه فلو أراد تزويجها كفئاً مثلاً، وامتنعت، لم تجبر، بينما لو أرادت أن تتزوج كفئاً فامتنع الولى أجبر، فإن أصر زوجها القاضي؛ فدل على تأكيد حقها ورجحانه[١٣٨].

ويرى بعض علماء الأحناف: أنه يمكن قياس مباشرة عقد النكاح للنساء، على مباشرتهن لعقود البيع والشراء، وحقهن في إبرام تلك العقود، فكما يجوز لهن مباشرة تلك العقود وإبرامها، يجوز لهن مباشرة عقد النكاح[١٣٩]. ويُرد على هذا: "بأن هناك

فارقاً كبيراً بين عقد الزواج وما سواه من العقود؛ إذ به تستحل الفروج ويتناسل البشر تناسلاً شرعياً، ولا يعقل أن يسوى بينه وبين سائر ما تمارسه المرأة من العقود، وإلا نكون قد أنزلنا جسدها منزلة أية سلعة من السلع، كما أن الزواج ليس رباطاً بين فردين، ولكن بين أسرتين فكيف تستقل به المرأة دون وليها؟"(١٤٠). هذا ولأبي حنيفة وغيره من الأحناف قول آخر في عدم اشتراط الولي لمباشرة عقد نكاح النساء، فعندهم يجوز للعاقلة البالغة تزويج نفسها أوغيرها بكراً كانت أوثيباً، ولكن ضرورة التزويج بكفء*، فإن لم يكن كفئاً فالأولياء حق الفسخ، بل ذهب بعض أولئك العلماء إلى ضرورة إذن الولى، وإن لم يأذن فالعقد موقوف (١٤١). ويرى السرخسى: أن نكاح النساء حق مشترك بينهن وبين أوليائهن، ويعد من أهم حقوق الأولياء أن يكون زوج من لهم عليها حق الولاية كفء لهم حتى لا ينتقص من قدرهم، ومن ثم فإن تزوجت المرأة من كفء فالنكاح صحيح ولا يحق للأولياء فسخه؛ أما لو تزوجت بغير الكفء وألحق الضرر بالأولياء، أصبح لهم حق الاعتراض لدفع الضرر عن أنفسهم، وعليه فالعقد موقوف على إجازتهم له، والذين اشترطوا إذن الولى أرادوا أن يحتاطوا لحق الأولياء؛ واشترطوا شرطهم هذا لكي لاتجور النساء على حقوق الأولياء، ومن ثم يحفظ حق كل منهما(١٤٢). أما من اشترط من العلماء الولاية في نكاح البكر دون الثيب واستندوا لحديث ابن عباس (رضى الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ في نَفْسِهَا، وإِذْنُهَا صُمَاتُها؟ قَالَ: نَعَمْ"(١٤٣). ويقال: إن النبي (ﷺ) إنما جعل الثيب أحق بنفسها من وليها، وعليه فلها حق تزويج نفسها؛ إنما البكر يستأمرها أبوها، ويصير أمر نكاحها إليه، ويقال: إنما المقصود بالأيم كما سبق وأشرت امرأة لا زوج لها بكراً كانت أوثيباً، وقد ذكرت البكر بعد ذلك لفرط الاهتمام بها؛ لأن حياءها يمنعها من الحديث في أمر الزواج، مما يجعل الولى لا يعود إليها في أمر زواجها، وعليه فالحديث جاء تأكيداً على حقها وعدم السماح بتجاوزه(١٤٤).

وبعد عرض آراء العلماء وما استندوا إليه، وما استدلوا به يتبين أن لكل من الولى والمرأة حقا في النكاح، وأن هناك فرقاً بين مباشرة العقد والاستئذان فيه. أما مباشرة العقد فيجب أن يباشره الولى فهو شرط لصحة العقد كما سبق وأشرت، وفيه تقدير وصون للنساء. أما الاستئذان في عقد النكاح فهو حق خالص للنساء، وأنه لا يجوز مطلقاً إجبارهن على النكاح بمن لا رغبة لهن فيه، كما لا يجوز مطلقاً أن يعقد من له ولاية العقد دون إذن صريح من الثيب بالموافقة على عقد النكاح، وهذا محل اتفاق بين العلماء، أما محل النزاع فكان على زواج الصغيرة البكر. يقول ابن تيمية: "المرأة لا ينبغي لأحد أن يزوجها إلا بإذنها كما أمر النبي (ﷺ) فإن كرهت ذلك لم تجبر على النكاح إلا الصغيرة البكر فإن أباها يزوجها ولا إذن لها، أما البالغ الثيب فلا يجوز تزويجها بغير إذنها لا للأب ولا لغيره؛ وكذلك البكر البالغ ليس لغير الأب والجد تزويجها بدون إذنها بإجماع المسلمين، واختلف العلماء في استئذانها: هل هو واجب أومستحق؟ والصحيح أنه واجب، ويجب على ولي المرأة أن يتقى الله فيمن يزوجها به"[١٤٥]. واستند من ذهب من العلماء إلى عدم جواز إكراه الثيب البالغة على الزواج، لما روته خنساء بن خدام الأنصارية: "أن أباها زوجها وهى ثيب فكرهت ذلك فجاءت رسول الله (ﷺ) فذكرت ذلك له: فرد نكاحها"[١٤٦]، ولما رواه ابن عباس (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ): قال: "لَيْسَ لِلوَلِّي مَعَ الثَّيِبِ أَمْرُ، والْيتِيَمةَ تُسْتَأَمَرُ فَصَمْتُها إِقْرَارُهَا"[١٤٧]. أما من أقر من العلماء بوجوب استئذان حتى البكر الصغيرة في شأن زواجها فاستندوا لحديث أبى هريرة (رضى الله عنه) عن النبي(ﷺ) أنه قال: "لَا تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ. فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قالَ: أَنْ تَسْكُتَ"[١٤٨]. ولما روى عن النبي (ﷺ) أنه قال: "الثَّيِبُ أَحَقُّ بِنفسِها مِنْ وَلِّيها، والبِكْرُ يَسْتَأْذِنُهَا أَبُوهَا في نَفْسِهَا، وإِنَّهَا صُمَاتُهَا"[١٤٩]. وما رواه كذلك ابن عباس (رضى الله عنه): أَنَّ جَارِيَةً بِكْراً أَتَتْ النبي (ﷺ) فَذَكَرَتْ أَنْ أَبَاهَا زَوَّجَهَا، وَهِىَ كارِهَة فَخَيَرَهَا رَسُولُ اللّهِ(ﷺ)[١٥٠]. وعلى ما

سبق من النصوص فالولى مستأذن من البكر، مستأمر من الثيب، ومن ثم لابد في عقد النكاح من اجتماع إرادتين: إرادة المرأة البالغة الرشيدة، وإرادة الولى القيم على أمرها، الولى يباشر العقد، والمرأة تأذن له بذلك برضاها. وبذا يجمع بين نصوص القرآن الكريم التى أسندت النكاح إلى الولى، والتى أسندت النكاح إلى المرأة، وكذا نصوص السنة التى جاءت مبينة لآيات القرآن[١٥١]. إذن فالراجح هو ما ذهب إليه العلماء من اشتراط الولى في النكاح، وعدم جواز تزويج المرأة لنفسها أولغيرها، واستئذان المرأة في نكاحها أمر واجب على أوليائها، وحق المرأة هو الغالب فيما يخص النكاح. والله أعلم بالصواب.

المبحث الثامن: حث الإسلام للأولياء على تزويج النساء

جاءت آيات القرآن الكريم، وأحاديث رسول الله (ﷺ) في حث الأولياء على تزويج النساء، وتيسير أمر نكاحهن؛ لما في نكاحهن من منفعة تعود على الأمة بأثرها، ولأن النكاح هو الطريق السليم لبناء أسرة مسلمة صالحة، ومجتمع قويم، ومن ثم دفعت الشريعة الإسلامية المسلمين دفعاً لتهيئة كل الأسباب للنكاح يقول الحق تبارك وتعالى: [وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ] (النور: آية ٣٢) يقول ابن كثير: "هذا أمر بالتزويج، وقد ذهب طائفة من العلماء إلى وجوبه على كل من قدر عليه"[١٥٢] وعند ابن عاشور: "أردفت أوامر العفاف بالإرشاد إلى ما يعين عليه ويعف نفوس المؤمنين والمؤمنات، ويغض من أبصارهم؛ فأمر الأولياء بأن يزوجوا أياماهم، ولا يتركوهن متأيمات لأن ذلك أعف لهن وللرجال الذين يتزوجونهن"[١٥٣].

وما جاء في قوله تعالى: [قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّالِحِينَ] (القصص: آية ٢٧) يقول القرطبى: "فيه عرض الولى بنته

على الرجل، وهذه سنة قائمة، عرض صالح مدين ابنته على صالح بنى إسرائيل"[١٥٤]، ويرى الشوكاني: "أن فيه مشروعية عرض ولي المرأة لها على الرجل، وهذه سنة ثابتة في الإسلام، كما ثبت من عرض عمر "رضى الله عنه" لإبنته حفصة على أبى بكر وعثمان "رضى الله عنهما"، وكذلك ما وقع من عرض المرأة لنفسها على رسول الله (ﷺ)[١٥٥]. وإن كانت الآية الكريمة في شرع شُرع قبل الإسلام، إلا أن الإسلام لم يأت فيه ما يخالف ما شُرع سابقاً في هذا الشأن، وهذا ما ذهب المفسرون إليه، وما ثبت عن عمر (رضى الله عنه) من عرضه لحفصة (رضى الله عنها) على أبى بكر وعثمان رضى الله عنهما، فلو كان مما لا يليق بالرجال ومولياتهم؛ ما أقدم عليه عمر (رضى الله عنه) "بل في الأمر دلالة على أنه لا غضاضة في الإسلام ولا نفور من عرض الولي موليته على الرجل الصالح، وعلى من يرضى بخلقه ودينه؛ اتباعاً لسنة رسول الله (ﷺ) لما قال: "إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وخُلُقَهُ، فَزَوِّجُوه إلاَّ أَنْ تَكُنْ فِتْنَةٌ في الأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ"[١٥٦]. يقال: "فساد عريض أي كبير، وذلك لأنكم إن لم تزوجوها إلا من ذى مال أوجاه، ربما يبقى أكثر نسائكم بلا أزواج، وأكثر رجالكم بلا نساء، فيكثر الافتتان بالزنى، وربما يلحق الأولياء عار فتهيج الفتن والفساد، ويترتب عليه قطع النسب، وقلة الصلاح والعفة[١٥٧]. فالأمر لاَ يَذْهَبُ بالحياء، إنما فيه دليل على رعاية مصالح النساء، والبحث لهن عما يجلب النفع والصلاح، بل ذهب بعض العلماء إلى أنه من الحسن عرض النساء على الصالح من الرجال اقتداءً بالصالح من الأسلاف. ومع ما سقته من النصوص من القرآن و السنة، وما قاس عليه العلماء من أهمية تزويج النساء إلا أن بعض الأولياء ما زالوا على مواقفهم من عضلهم للنساء، بما قد يؤدى لأخطار مدمرة؛ ترتبط بالمحافظة على الاستعفاف، ولا يكون السبيل إليها إلا بالنكاح.

والله أعلم بالصواب.

الخاتمة:

الحمد لله الذي وفقني لاتمام ما عكفت عليه من دراسة لعضل الأولياء للنساء، وحقوقهن للخروج من هذا العضل، آملةً أن أكون قد استوفيت ما فيها من تفصيلات تختص تارة بالأولياء، وأخرى بحقوق النساء. هذا وقد خلصت من دراستي لهذه القضية إلى عدة نتائج، منها:

- أن عضل النساء منهى عنه، وإذا أَعَضَل الأولياء فقد أضروا بمصالح النساء، كما لا يحق لأولياء النساء سواء كانوا من المجبرين أومن غيرهم عضل الراغبة في الزواج من كفء لها.
- يعد عدم الكفاءة للنكاح من أكثر أسباب عضل الأولياء؛ لهذا وضعت لها الشريعة الإسلامية ضوابط وشروطاً لتقنينها، ومن ثم فليس من حق العاضل رد كل خاطب بدعوى عدم الكفاءة، كما يعد طمع الأولياء في أموال النساء، وتعنتهم معهن لأسباب واهية من أسباب العضل أيضاً التى توصلت الدراسة إليها.
- شُرعت الولاية على النكاح لرعاية مصالح النساء فجُعِلَتْ لمن هو أكمل وأوفر شفقة. هذا وقد حددت الشريعة الإسلامية الأولياء على النساء، ووضعت للأمر ضوابط وقيوداً يتعذر معها ولاية من ليس له حق الولاية، كما وضعت شروطاً يجب توافرها فيمن له حق تولى النكاح عن النساء.
- أن حكم عضل الولى على من له حق الولاية على نكاحها دون سبب شرعى حرام، لما فيه من ظلم وإضرار بها في منعها من الزواج بمن قبلته ورضت به.
- أولياء النساء لهم حق في منعهن من الزواج؛ لأسباب وضحتها الشريعة الإسلامية، ولا يعد الولى بهذا عاضلاً آثماً، إنما ما يَقْدِمُ عليه لهو دليل أمانته ورعايته المسؤولية المنوطة به شرعاً.
- للنساء حق في الخروج من عضل أوليائهن سيما إذا تعسفوا في استخدام حقهم في الولاية، وذهب العلماء لانتقال الولاية للولى الأبعد ثم الأبعد، فإن عضلوا جميعاً تنتقل الولاية للحاكم أومن ينوب عنه.

- أن لكل من الأولياء والنساء حقاً في النكاح، واستئذان النساء في نكاحهن أمر واجب على أوليائهن، بل الغالب هو حق النساء فيما يخص النكاح.
- حث الإسلام للأولياء على تزويج النساء؛ لما له ارتباط بالمحافظة على الاستعفاف بما هو حلال عما هو حرام، وتحقيقاً لشريعة الإسلام بالتناسل، وصيانة الأنساب، وهذا لا يتحقق إلا بالزواج.

الهوامش

* ورد عند البخارى ومسلم في صحيحيهما، فورد في البخارى في كتاب "النكاح" باب "الترغيب في النكاح" ١٩٤٩/٥ ح٤٧٧٦، ط (٣) ابن كثير، واليمامة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، وعند مسلم في كتاب "النكاح" باب "استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، ١٤٠١، ط دار إحياء التراث العربى، بيروت، د.ت.

(١) الرازى: مختار الصحاح "باب اللام" "حرف العين" ٤٦٧/١ ط مكتبة لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. الزبيدى: تاج العروس (ع - ض - ل) ٧٣٣١/١ ط دار الفكر د. ت، ابن منظور: لسان العرب مادة "عضل" ٤٥١/١١ ط (١) دار صادر، بيروت، د.ت، الفيروزآبادى: القاموس المحيط فصل (العين) ١٣٣٥ ط مكتبة البحوث والدراسات بدار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م ضبط وتوثيق الشيخ محمد البقاعى، النووى: تحرير ألفاظ التنبيه "لغة الفقه" ٢٥١ ط (١) دار القلم، دمشق ١٤٠٨هـ، البعلى: المطلع على أبواب الفقه ٣٢٠ ط المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٢) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٢٢/٢ بتصرف ط (٢) دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٨٢م، ابن همام: شرح فتح القدير ٢٥٨/٣ ط (٢) دار الفكر، بيروت، د.ت.

(٣) السرخسى: المبسوط ٥٠/٤ ط دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م.

(٤) الشربينى: الإقناع ٣١٤/٢ دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، النووى: روضة الطالبين ٥٨/٧ط (١) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

(٥) ابن قدامة: المغنى ٢٤/٧ط دار الحديث، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، المرداوى: الانصاف ٧٥/٨ط (٢) دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، البهوتى: كشاف القناع ٥٤/٥، دار الفكر، بيروت ١٤٠٢هـ، الدردير: الشرح الكبير ٢٣٢/٢ط عيسى البابى الحلبى، القاهرة، د.ت.

(٦) البغدادى: التلقين ٨٧/١ ط (١) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٠م، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٥/١ط دار الفكر ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. الدسوقى: حاشية الدسوقى ٢٣١/٢، دار الفكر، بيروت د.ت، ابن جزى: القوانين الفقهية ١٣٤/١ ط (١) عالم الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ.

(٧) الكاسانى: بدائع الصنائع ٣٧٢/٢، ٣٧٣، السرخسى: المبسوط ٥٥/٤، ابن همام: شرح فتح القدير ٢٥٨/٣، محمد الحنفى: لسان الحكام ٣١٨ط (٢) البابى الحلبى، القاهرة،

١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، الشافعى: الأم ٢١/٥ ط (١) دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، النووى: المجموع ٢٥٧/١٧ط دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م الشربينى: مغنى المحتاج ١٥٤/٣ط (١) دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، الأنصارى: غاية البيان شرح زيد بن رسلان ٢٥٠/١ ط(١) دار المعرفة، بيروت د.ت، ابن قدامة: الكافى ١٦/٣ط المكتب الإسلامى، بيروت، د.ت، المرداوى: الانصاف ٧٥/٨، ابن مفلح: المبدع ٣٦/٧ ط(١) دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، البهوتى: كشاف القناع ٤٨/٥.

(٨) الدسوقى: حاشية الدسوقى ٢٣٢/٢، ط ، الإمام مالك: المدونة الكبرى ١٠٥/٢ط دار صادر، بيروت، د.ت، البغدادى المالكى: التلقين ٢٨٧/١، الشنقيطى: تبيين المسالك ٥٢/٣ ط (٢) دار الغرب الإسلامى ١٩٩٥م.

(٩) ابن نجيم: البحر الرائق ١٣٤/٣، ١٣٥ط (٢) دار الكتاب الإسلامى د.ت، الكاسانى: بدائع الصنائع ٣٧٢/٢، ٣٧٨٣ السرخسى: المبسوط ٥٥/٤، الشافعى: الأم ٢١/٥، النووى: المجموع ٢٥٧/١٧، الشربينى: مغنى المحتاج ١٥٤/٣، ابن قدامة: المغنى ١٥٧/٩، الدردير: الشرح الكبير ٢٣٢/٢، ابن مفلح: المبدع ٣٦/٧، الإمام مالك: المدونة الكبرى ١٠٥/٢، الشنقيطى: تبيين المسالك ٥٢/٣، البغدادى: التلقين ٢٨٧/١.

(١٠) الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن ٤٩٧/٢، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

* معقل بن يسار أخو جمل بنت يسار أوجميلة بنت يسار وهى من نزل بسببها "فلا تعضلوهن" لأنها كانت تحت أبى البداح بن عاصم فطلقها فانقضت عدتها، وطلب نكاحها وطلبته فقال: زوجتكها فطلقتها والله لا ترجع إليك أبداً، فعلم الحق تبارك وتعالى حاجته إليها، وحاجتها إلى بعلها فأنزل [وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أوسَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ] فلما سمعها معقل قال: سمع لربى وطاعة وزوجها إياه.

راجع الجصاص: أحكام القرآن ١٠٣/٢ (ط) دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(١١) البيضاوى: أنوار التنزيل ٥٢٢/١ ط(٢) دار الفكر، بيوت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، أبو السعود: إرشاد العقل السليم ٢٢٩/١ (ط) دار إحياء التراث العربى، بيروت، د.ت، ابن عاشور: التحرير والتنوير ٦٥٧/١، ٦٥٨ (ط) سمنون للنشر، تونس، ١٩٩٧م.

(١٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣٧٩/١ (ط) دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

(١٣) راجع ما ورد عند المالكية وغيرهم الدسوقي: حاشية الدسوقى ٢٣٢/٢ الامام مالك: المدونة الكبرى ١٠٥/٢، الشنقيطى: تبيين المسالك ٥٢/٣، السرخسى: المبسوط ٤٣/٤.

(١٤) الرازى: مختار الصحاح باب "الألف" حرف "الكاف" ٥٨٦ ابن منظور: لسان العرب مادة "كفأ" ١٣٩/١، الزبيدى: تاج العروس (ك – ف – أ) ٢٠٠، ٢٠١، القونوى: أنيس الفقهاء ١٤٩ ط (١) دار الوفاء، جدة، ١٤٠٦هـ، البعلى: المطلع على أبواب الفقه ٢١٥.

(١٥) ابن منظور: لسان العرب مادة "كفأ" ١٣٩/١، البعلى: المطلع ٢١٥، الجرجانى: التعريفات ٢٣٧ ط (١) دار الكتاب العربى، بيروت ١٤٠٥.

(١٦) أ.د. عمر الأشقر: أحكام الزواج في ضوء السنة والكتاب ١٩٦ ط (١) ط دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(١٧) السرخسى: المبسوط ٤٣/٤، الكاسانى: بدائع الصنائع ٦٢٩/٢، المرغينانى: الهداية ١٩١/١ط مكتبة وهدان، القاهرة، د.ت، مالك: المدونة الكبرى: ١٠٥/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٨١/١، البغدادى: التلقين ٢٧٩/١، الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣، الشيرازى: المهذب ٤٢٦/٣ط دار الفكر، بيروت، د.ت، ابن قدامة: المغنى ٣٧٤/٧، المرداوى: الانصاف ١٠٩/٨، ابن دردير: الشرح الكبير ٤٦٥/٧، ابن ضوبان: منار السبيل ١٠٣/٢ط (٧) المكتب الإسلامى ١٤٠٩/١٩٨٩م.

(١٨) السرخسى: المبسوط ٤٣/٤، الكاسانى: بدائع الصنائع ٦٢٩/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٨١/١، الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣، الشيرازى: المهذب ٤٢٦/٣.

(١٩) ابن قدامة: المغنى ٣٧٤/٧.

(٢٠) راجع الواحدى: الوجيز ١٠١٩ ط(١) دار القلم، والدار الشامية، بيروت، دمشق ١٤١٥هـ، الشوكانى: فتح القدير ٩٥/٥، السيوطى: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٥٧٩/٧، ٥٨٠ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٩م.

(٢١) ابن القيم: زاد المعاد ١٤٤/٥ (فصل في حكمه (ﷺ) في الكفاءة في النكاح). ط (١٤) مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- راجع كذلك: إشارة د. عمر الأشقر لرأى "ابن القيم وفى نظرته للكفاءة في الزواج" أحكام الزواج في ضوء السنة والكتاب ٢٠١: ٢٠٢.

(٢٢) الترمذى: سنن الترمذى كتاب (النكاح) باب (ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه) ٣٩٤/٣ح ١٠٨٤ (ط) دار إحياء التراث العربى، بيروت، د.ت، ابن ماجة: سنن ابن ماجة كتاب (النكاح) باب "الأكفاء" ٦٣٢/١ح ١٩٦٧، وقال عنه الشيخ الألبانى: حسن (ط) دار إحياء الكتب العربية، ١٢٧٢هـ.

(٢٣) رجع الشوكانى: نيل الأوطار ٤٩٦/٤ (ط١) دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ.

* أبو العاص بن الربيع "رضى الله عنه" بن عبد شمس بن عبد مناف صهر رسول الله (ﷺ) زوج ابنته زينب "رضى الله عنها" أكبر بناته، وكان يعرف بجرو البطحاء. راجع ابن حجر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٥٤٥/١، ط (١) دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. ابن الأثير: أسد الغابة (حرف العين) ١٢٠٢/١، ط دار ابن حزم ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

(٢٤) راجع أ.د. عمر سليمان الأشقر: أحكام الزواج في ضوء السنة والكتاب فيما يخص النصوص الدالة على ميزان التفاضل في الإسلام والكفاءة في النكاح ٢٠١: ٢٠٤، وكذلك أ.د. محمد رأفت عثمان: فقه النساء في الخطبة والزواج ١١٢: ١١٦ دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة.

(٢٥) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٢٥/٣٢ ط (٢) مكتبة ابن تيمية، د.ت.

* ليرفع بى خسيسته: أي يزيل عنه بإنكاحى إياه دناءته، ويقال: رفع خسيسته إذا فعل به فعلاً يكون فيه رفعته، فجعل الأمر إليها: يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها أى للنساء وإن أبت لا سبيل عليها أوولاية.

راجع: السندى: حاشية السندى على النسائى ٨٧/٦ح ٣٢٦٩ ط (٢) مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(٢٦) ابن حنبل المسند "مسند عائشة رضى الله عنها" ١٣٦/٦ح ٢٥٠٨٧، ط مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت، النسائى: سنن النسائى كتاب "النكاح" باب "البكر يزوجها أبوها وهى كارهة" ٨٦/٦ح ٣٢٦٩ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ابن ماجة: سنن ابن ماجة كتاب "النكاح" باب "من زوج ابنته وهى كارهة" ٦٠٢/١ح ١٨٧٤.

(٢٧) ابن ماجة: سنن ابن ماجه كتاب "النكاح" باب "الأكفاء" ٦٣٣/١ ح ١٩٦٨، الحاكم: المستدرك ١٧٦/٢ح ٢٦٨٧، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، البيهقى: سنن البيهقى باب "اعتبار الكفاءة" ١٣٢/٧ح ١٣٥٣٥، ط دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ابن حجر: فتح

البارى باب "إلى من ينكح وأى النساء خير وما يستحب أن يتخير لنطفه من غير إيجاب" ١٢٥/٩، (ط) دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

(٢٨) السيوطي وآخرون: شرح سنن ابن ماجة ١٤١، (ط) قديمي كتب خانة، كراتشي، د.ت.

(٢٩) المناوى: فيض القدير ٢٣٧/٣ح ٣٢٦٨ (ط١) المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ.

(٣٠) ابن حجر: فتح البارى ١٢٥/٩.

(٣١) الدارقطني: سنن الدارقطني كتاب "النكاح" باب "المهر" ٢٩٩/٣ الأثر ١٩٥، قال عنه الألباني: ضعيف لأنه منقطع، ط دار المعرفة، بيروت ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

(٣٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٦٢٣/٢.

(٣٣) البيهقي: سنن البيهقى أبواب "النفقة على الأقارب" باب "نفقة الأبوين" ٤٨٠/٧ح ١٥٥٢٨، ابن ماجة:؛ سنن ابن ماجة كتاب "التجارات" باب "ما للرجل من مال ولده" ٧٦٩/٢ح ٢٢٩٢ وقال عنه الشيخ الألباني : صحيح، ابن حنبل: المسند ٢١٤/٢ح ٧٠٠١، وقال عنه شعيب الأرنؤوط حسن.

(٣٤) راجع الشوكاني: نيل الأوطار ٨٣/٦.

(٣٥) راجع ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٦٩/٣٤.

(٣٦) ابن قدامة: المغنى ٢٥٨/٩: ٢٥٩، العنوان لابن قدامة، وما بعده بتصرف.

* راجع بحث محكم أ.د. عبد الرحمن بن على الطريقي: تعنيس النساء بعضل الأولياء ٨٨/٨٣، مجلة العدل العدد (٢١)، رجب ١٤٢٧هـ

(٣٧) الطبرى: جامع البيان ٤٨٢/٤.

(٣٨) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥٢/٣٢.

(٣٩) راجع: البيضاوى: أنوار التنزيل ٢٠٥/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير ٩٦٩، ٢٨١٨، الزمخشرى: الكشاف عن حقائق التنزيل ٢٥٠/١ ط مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.

(٤٠) ابن منظور: لسان العرب مادة (ولى) ٤٠٥/١٥.

(٤١) السرخسي: المبسوط ٥٤/٤، ٥٨، الكاساني: بدائع الصنائع ٥٠٤/٢، ٥١٠، ابن قدامة: المغنى ٣٦٠/٧: ٣٦٣، البهوتي: كشاف القناع ٥٠/٥، الشافعي: الأم ١٣/٥، النووى: روضة الطالبين ٥٩/٧، الدمياطي: إعانة الطالبين ٣٠٨/٣، ط دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٧، الدسوقي: حاشية الدسوقي: ٢٣٧/٢، ابن جزى: القوانين الفقهية ١٣٣/١.

(٤٢) راجع السرخسى: المبسوط ٤٣/٤، السغدى: فتاوى السغدى ٢٧٢/١، ط (٢) دار الفرقان/ مؤسسة الرسالة، عمان الأردن ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. ابن نجيم: البحر الرائق ١٢٧/٣، الشافعي: الأم ١٣/٥، أبو حامد الغزالي: الوسيط ٦٨/٥، ٦٩ ط (١) دار السلام، القاهرة، ١٤١٧هـ. ابن قدامة: المغنى ٣٦٠/٧، البهوتي: كشاف القناع ٥٠/٥، ابن مفلح: المبدع ٣/٧ ، المدونة الكبرى: ١٠٥/٢، ابن رشد/: بداية المجتهد ٦٧٧/١.

(٤٣) راجع المصادر السابقة جميعاً.

(٤٤) السرخسى: المبسوط ٤٣/٤، الكاسانى: بدائع الصنائع ٥١١/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٧/١، النفراوى: الفواكه الدوانى ٤/٢ دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ابن قدامة: المغنى ٣٦٠/٧، ابن مفلح: المبدع ٣/٧. "للمالكية بعض الشروط التى اقروها لتحقيق تقدم الابن على الأب عند العقد لنكاح المرأة، فإن لم تثبت الشروط التى أقروها يتقدم الأب لا محالة" راجع المصادر السابقة.

(٤٥) راجع ابن قدامة المغنى ٣٦٠/٧، البهوتى: كشاف القناع ٥٠/٥، راجع كذلك عمر الأشقر: أحكام الزواج ١٥١ : ١٥٦، محمد رأفت عثمان: فقه النساء ٩٣ وما بعدها.

(٤٦) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥١١/٢، القدورى: الكتاب ٥١/١.

(٤٧) المصدر نفسه ٥١١/٢.

(٤٨) بتصرف النووى: المجموع ٢٥٧/١٧، الشيرازى: المهذب ٣٦/٢، الماوردى: الإقناع ١٣٥/١، الدمياطى: إعانة الطالبين ٣٠٨/٣، أبو حامد الغزالي: الوسيط ٦٨/٥، ٦٩.

(٤٩) راجع الشافعى: الأم ١٣/٥ وما بعدها، النووى: المجموع: ٢٥٧/١٧، ٢٥٨، الماوردى: الاقناع ١٣٥/١، أبو حامد الغزالي: الوسيط ٦٨/٥، ٦٩.

(٥٠) الشوكانى: السيل الجرار ٢١/٣.

(٥١) عمر الأشقر: أحكام الزواج في ضوءالسنة والكتاب ١٥٢ وما بعدها.

(٥٢) راجع الشافعي: الأم ١٣/٥، الشربيني: الاقناع ٤١٢/٢، أبو حامد الغزالي: الوسيط ٦٨/٥، ابن قدامة: المغنى ٣٦١/٧، البهوتي: كشاف القناع ٥٠/٥، ابن مفلح: المبدع ٥/٧، ٦.

(٥٣) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥١٢/٥، ابن نجيم: البحر الرائق ١٣٢/٣، السغدى: فتاوى السغدى ٢٧٢/١، مالك: المدونة الكبرى ١١٦/٢: ١١٩ النفراوى: الفواكه الدوانى ٨/٢، ٩، البغدادى: التلقين ٢٨٢/١، ٢٨٣، ابن قدامة: المغنى ٣٦٢/٧، ابن مفلح: المبدع ٦،٦،٧.

(٥٤) راجع أ.د عمر الأشقر أحكام الزواج ١٥٤ وما بعدها، "مع تفاصيل وافرة خاصة بالأولياء، كذلك راجع كل كتب الفقه السابقة.

(٥٥) راجع ابن قدامة: الكافى ٩/٣، ابن مفلح: المبدع ٤١/٧، النفراوى: الفواكه الدوانى ٩/٢، أبو حامد الغزالي: الوسيط ٨٩/٥، الشربيني: مغنى المحتاج ١٥٢/٣، الكاساني: بدائع الصنائع ٦٢٠/٢، السغدى: فتاوى السغدى ٢٧٢/١، الحنفي: لسان الحكام ٣٢٠/١.

* راجع حديث رسول الله (ﷺ) "أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول منهما" سنن أبى داود باب "إذا أنكح الوليان" ٦٣٥/١ ح ٢٠٨٨، سنن الترمذى باب "ما جاء في الوليين يزوجان" ٤١٧/٣ ح ١١١٠، الحاكم في المستدرك ٤١/٢ ح ٢٢٥٤.

(٥٦) الأم: الشافعي ٢١٠/٥، الشيرازى: المهذب ٤٢٦/٢، ابن قدامة: المغنى ٣٣٧/٧، ابن دردير: الشرح الكبير ٤٢٧/٧، مالك: المدونة: ١٠٥/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٥/١.

(٥٧) ابن ماجه: سنن ابن ماجه كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولى ٦٠٥/١ح ١٨٧٩، ١٨٨٠، البيهقي: سنن البيهقي: كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولى" ١٠٥/٧ ح ١٣٣٧٧، الترمذى: سنن الترمذى كتاب "النكاح" باب "ما جاء لا نكاح إلا بولى" ٤٠٧/٣ ح ١١٠٢، الحاكم: المستدرك ١٨٢/٢ح ٢٧٠٦.

(٥٨) الكاساني: بدائع الصنائع ٦٢٣/٢، السرخسي: المبسوط ٤٣/٤.

(٥٩) ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٥/١،الشربيني: مغنى المحتاج ١٣٩/٣، ابن دردير: الشرح الكبير ٤٣٠/٧، ابن قدامة: المغنى ٣٦٩/٧.

(٦٠) ابن قدامة: المغنى ٣٥٥/٧.

(٦١) الكاساني: بدائع الصنائع ٤٩١/٢، ابن نجيم: البحر الرائق ١٣٩/٣، ابن قدامة: المغنى ٣٥٥/٧، المرداوى: الانصاف ٦٩/٨، الشربيني: مغنى المحتاج ١٩١/٣.

(٦٢) راجع الكاساني: بدائع الصنائع ٤٩١/٢، وما بعدها، ابن نجيم: البحر الرائق ١٣٩/٣، الشيرازى: المهذب ٣٦/٢، الشربيني: مغنى المحتاج ١٩١/٣ وما بعدها، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٦/١، ابن قدامة: المغنى ٣٥٥/٧ وما بعدها، المرداوى: الانصاف ٦٩/٨ وما بعدها.

(٦٣) راجع السرخسي: المبسوط ٥٠/٤، ابن قدامة: المغنى ٣٥٥/٧، المرداوى: الانصاف ٦٦/٨، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٦/٦، البهوتي: كشاف القناع ٥٣/٥، الاصفهاني: متن أبى الشجاع ٢١٣/١؛ الحصنى: كفاية الأخيار ٤٧٣/١.

(٦٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦٤/٣.

(٦٥) الدارقطني: سنن الدارقطني كتاب (النكاح) ٢٢٧/٣ح ٢٥، ابن أبي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة ٤٥٨/٣ ح ١٥٩٦٠، ط (١) مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

(٦٦) الترمذي: سنن الترمذي كتاب "النكاح" باب "ما جاء لانكاح إلا بولي ٤٠٧/٣ح ١١٠٢، ابن ماجه: سنن ابن ماجه كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولي" ٦٠٥/١ح ١٨٨٠، الدارمي: سنن الدارمي كتاب "النكاح" باب "النهي عن النكاح بغير ولي" ١٨٥/٢ح ٢١٨٤.

(٦٧) الصنعاني: سبل السلام ١٤٨/١، ط دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠م.

(٦٨) ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٦/١، ابن دردير: الشرح الكبير ٤٢٧/٧، ابن قدامة: المغني ٣٥٥/٧، الشربيني: مغني المحتاج ١٥٤/٣، الشيرازي: المهذب ٣٧/٢.

(٦٩) السرخسي: المبسوط ٥٦/٤، الكاساني: بدائع الصنائع ٤٩١/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٦/١، الشربيني: مغني المحتاج ١٥٤/٣، الشيرازي: المهذب ٣٧/٢، ابن قدامة: المغني ٣٥٥/٧، ابن مفلح: المبدع ٣٩/٧.

(٧٠) البيهقي: سنن البيهقي كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولي مرشد" ١٢٤/٧ح ١٣٥٠٣.

(٧١) راجع الشربيني: مغني المحتاج ١٥٤/٣ وما بعدها.

(٧٢) راجع القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢١٨/١، البيضاوي: أنوار التنزيل ١٨٤/١، الكاساني: بدائع الصنائع ٤٩١/٢.

(٧٣) السرخسي: المبسوط ٥٦/٤ وما بعدها، الكاساني: بدائع الصنائع ٥٢٧/٢ ، ابن دردير: الشرح الكبير ٢٣٠/٢، الغرناطي: القوانين الفقهية ١٣٤/١، النووي: المجموع ٣١٨/٩ وما بعدها، الشيرازي: المهذب ٣٧/٢، البجيرمي: حاشية البجيرمي ٤٤١/٢ (ط) المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

(٧٤) ابن دردير: الشرح الكبير ٢٣٠/٢، النفراوي: الفواكه الدواني ٢٩/٢، الأزهري: الثمر الداني شرح رسالة القيرواني ٤٦٢/١، ط المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت، الشربيني: الإقناع ٢٦١/١، الدمياطي: إعانة الطالبين ٣١٧/٣ابن قدامة: المغني ٣١٨/٣، البهوتي: كشاف القناع ٥٣/٥.

(٧٥) مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبه" ١٠٢٨/٢ح ١٤٠٩، يقول محمود فؤاد عبد الباقي: الأفعال الثلاثة مروية على صيغة النفي والنهي، والمعنى لا يزوج المحرم امرأة ولا يزوجه غيره امرأة سواء بولاية أووكالة، ولا يطلب امرأة للتزوج. النسائي: سنن النسائي كتاب "النكاح" باب "النهي عن نكاح المحرم" ٨٨/٦ح ٣٢٧٥ وصححه الألباني.

(٧٦) الصنعاني: سبل السلام ٩٧/١، ١٤٦/١.

(٧٧) السرخسي: المبسوط ٥٦/٤، الكاساني: بدائع الصنائع ٦١٣/٢، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٤٩/٣، القدروى: الكتاب ٥/١.

(٧٨) راجع ما جاء عند السرخسي في المبسوط ٥٦/٤ وما بعدها.

(٧٩) البخارى: صحيح البخارى كتاب "الحج" باب "تزويج المحرم" ٦٥٢/٢ح ١٧٤٠، مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبه" ١٠٣١/٢ح ١٤١٠، أبو داود: سنن أبي داود كتابى "المناسك" باب "المحرم يتزوج" ٥٧١/١ح ١٨٤٤، ط دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

(٨٠) الصنعاني: سبل السلام ١٤٦/١.

(٨١) مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبه" ١٠٣٢/٢ ح١٤١١، الترمذى: سنن الترمذى كتاب "الحج" باب "ما جاء في كراهية تزويج المحرم" ٢٠٠/٣ ح ٨٤١، البيهقى: سنن البيهقى أبواب "الأنكحة التى نهى عنها" باب "نكاح المحرم" ٢١١/٧ح ١٣٩٨٥.

(٨٢) ابن قدامة: المغنى ٣١٨/٣.

(٨٣) الطبرى: جامع البيان ٤٩٧/٢، القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٤٧٩/٢.

(٨٤) ابن حجر: فتح البارى ١٩٢/٨.

(٨٥) الشافعي: أحكام القرآن ١٧١/١ (ط) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٨٦) البخارى: صحيح البخارى كتاب "النكاح" باب "من قال لا نكاح إلا بولى" ١٩٧٢/٥ح ٤٨٣٧، الحاكم: المستدرك ١٩٠/٢ح ٢٧١٩، الدارقطنى: سنن الدارقطنى كتاب "النكاح" ٢٢٣/٣ح ١٥، البيهقى: سنن البيهقى كتاب "النكاح" باب "حتم لازم لأولياء الأيامى الحرائر البوالغ إذا أردن النكاح ودعون إلى رضى من الأزواج أن يزوجهن" ١٠٣/٧ح ١٣٣٧٢.

(٨٧) الشافعى الأم ١٢/٥، ١٣.

(٨٨) راجع: النووى: روضة الطالبين ٥٩/٧، الشافعي: الأم ١٢/٥، ١٣، الأنصارى: غاية البيان شرح زيد بن رسلان ٢٥٠/١، البهوتى: كشاف القناع ٥٥/٥، ابن مفلح: الفروع ١٣٦/٥، وفي المبدع ٢٨/٧.

(٨٩) سبق تخريجه برقم (٥٧).

(٩٠) بتصرف ابن قدامة: المغنى ٣٦٧/٧.

* ورد عند ابن ماجة في سننه كتاب "الأحكام" باب "من بنى في حقه ما يضر بجاره ١/٧٨٤ح ٢٣٤٠، وقال عنه الألباني: صحيح، وورد عند ابن حنبل في مسنده ١/٣١٣ح ٢٨٦٧، وعلق عليه شعيب بقوله: حسن، وورد عند النووى في شرح متن الأربعين النووية ح٣٢ ط (٤) دار الفتح دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

(٩١) الإمام مالك: المدونة الكبرى ٢/١٠٥.

(٩٢) بتصرف الكاساني: بدائع الصنائع ٢/٥٢٢، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٤/٨٢.

* راجع ما ورد عند ابن تيمية في الفتاوى ٣٢/٥٢.

(٩٣) مسلم: صحيح مسلم كتاب "البر والصلة "والآداب" باب "تحريم الظلم" ٤/١٩٩٤ ح٢٥٧٧.

(٩٤) المصدر السابق كتاب "البر والصلة والآداب" باب "تحريم الظلم" ٤/١٩٩٦ ح ٢٥٧٨، الدارمي: سنن الدارمي كتاب "السير: باب "في النهى عن الظلم" ٢/٣١٣ ح ٢٥١٦، الترمذى: سنن الترمذى كتاب "البر والصلة" باب "ما جاء في الظلم" ٤/٣٧٧ ح٢٠٣٠.

(٩٥) أ.د/ عبد الرحمن الطريقي: تعنيس النساء بعضل الأولياء ٩٤، ٩٥.

(٩٦) الشافعي: الأم ٥/٢١، الشربيني: مغنى المحتاج ٣/١٣٩، الماوردى: الاقناع ١/١٣٥.

(٩٧) الكاساني: بدائع الصنائع ٢/٣١٥: ٣١٨، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٣/٥٢-٥٦، ابن همام: فتح القدير ٣/٢٩٢، المرغيناني: الهداية ١/١٩٥.

(٩٨) ابن قدامة: المغنى ٧/٣٦٨، الماردوى: الإنصاف ٨/٧٥، ابن مفلح: المبدع ٧/٣٦، البهوتي: الروض المربع ١/٥١٤، ط مكتبة الرياض الحديثية، الرياض، ١٣٩٠هـ.

(٩٩) الدردير: الشرح الصغير ١/٣٨٢: ٣٨٤، ابن رشد: بداية المجتهد ١/٦٧٥، الدسوقي: حاشية الدسوقي ٢/٢٣٢، البغدادى: التلقين ١/٢٨١.

(١٠٠) ابن تيمية: الفتاوى ٣٤/٨٤.

(١٠١) الكاساني: بدائع الصنائع ٢/٥٠٥، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٣/٨٠، ابن نجيم: البحر الرائق ٣/١٣٦، الشافعي: الأم ٥/٢١، النووى: روضى الطالبين ٧/٥٨، ٥٩، الماوردى: الإقناع ١/١٣٥، الشيرازى: المهذب ٢/٣٦، ابن قدامة: المغنى ٧/١٣، ابن مفلح: المبدع ٧/٣٤، البهوتي: كشاف القناع ٥/٥٢، مالك: المدونة الكبرى ٢/١٠٥، النفراوى: الفواكه الدوانى ٢/٤، وراجع ما جاء عند ابن المنذر في الإجماع كتاب "النكاح" المسألة ٣٥٤/٥٧ ط(١) دار المسلم للنشر والتوزيع ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

(١٠٢) الكاساني: بدائع الصنائع ٢/٥٠٥، ابن نجيم البحر الرائق ١٣٦/٣، محمد الحنفى: لسان الحكام ٣١٨/١، مالك: المدونة ١٠٥/٢، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٦/١، الثعلبى المالكى: التلقين ٢٨٣/١، الدردير: الشرح الكبير ٢٣٢/٢، ابن قدامة: المغنى ١٣/٧، ابن مفلح: المبدع ٣٤/٧، ٣٥، النووى: روضة الطالبين ٦٥/٧، الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣.

(١٠٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٨٠/٣، السغدى: فتاوى السغدى ٢٧٢/١، الدسوقى: حاشية الدسوقى: ٣١/٣، البغدادى المالكى: التلقين ٢٨٣/١، النووى: روضة الطالبين ٦٥/٧، الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣، الماوردى: الاقناع ١٣٥/١،ابن قدامة: المغنى ١٣/٧ وفى الكافى ١٦/٣، البهوتى: شرح منتهى الإرادات ١٩/٣.

(١٠٤) سبق تخريجه برقم (٥٧).

(١٠٥) راجع ما جاء عند العظيم آبادى في عون المعبود ٧٠/٦ ط (٢) دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ، المباركفورى: تحفة الأحوذى ١٩٢/٤ (ط) دار الكتب العلمية، بيروت. د.ت.

(١٠٦) الشافعى: الأم ٢١/٥.

(١٠٧) ابن مفلح: المبدع ٣٤/٧، ٣٥، الدردير: الشرح الكبير ٣٢/٢، ٢٣٣.

(١٠٨) راجع ما ورد عند ابن قدامة في المغنى ٣٦٧/٧: ٣٦٩.

(١٠٩) المصدر نفسه ٣٦٧/٧، النووى: المجموع ٢١٩/١٢.

(١١٠) راجع ما جاء عند ابن مفلح في المبدع ٣٤/٧، ٣٥، ابن قدامة: المغنى٣٦٧/٧، الدردير: الشرح الكبير ٢٣٢/٢، ٢٣٣.

(١١١) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٠٢/٢: ٥٠٥، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين ٨٠/٣، الشافعى: الأم ٢١/٥ الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣، مالك: المدونة ١٠٥/٢.

(١١٢) ابن قدامة: المغنى ٣٦٧/٧، البهوتى: شرح منتهى الإرادات ٦٣٧/٢. الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣.

(١١٣) النووى: روضة الطالبين ٥٨/٧.

(١١٤) البهوتى: كشاف القناع ٥٢/٥، ابن مفلح: المبدع ٣٥/٧، الشربينى: مغنى المحتاج ١٣٩/٣.

(١١٥) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٦٤/٣.

(١١٦) راجع حاشية الدسوقى ٣١/٣، ٣٢.

(١١٧) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٠٥/٢، محمد الحنفى: لسان الحكام ٣١٩/١، الشافعى: الأم ٢١/٥، ٢٢، النووى: المجموع ٢٢٢/١٢، ابن قدامة: المغنى ٣٦٧/٧، ٣٦٨، الشربينى: مغنى

المحتاج ١٤١/٣، ابن مفلح: الفروع ١٣٣/٥، ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٧/١، ابن جزى: القوانين الفقهية ١٣٤، ١٣٥.

(١١٨)ابن رشد: بداية المجتهد ٦٧٧/١، الدسوقى: حاشية الدسوقى ٢٣٢/٢، ابن جزى: القوانين الفقهية ١٣٥، الشافعي: الأم ٢٢/٥، ٢٣، النووى: المجموع ٢٢٢/١٢، ابن قدامة: المغنى ٣٦٧/٧، ٣٦٨، ابن مفلح: الفروع ١٣٣/٥، ١٣٤. السرخسى: المبسوط ٦٩/٤، الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٠٥/٢.

(١١٩) راجع الطبرى: جامع البيان ٤٩٧/٢، القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١٥٠/٣، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣٧٩/١.

(١٢٠) بتصرف القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٦٤/٣، ٢١٨/١٢.

(١٢١) ابن تيمية: الفتاوى ١٠٣/٣٢.

(١٢٢) راجع ما جاء عند القرطبى: ٦٤/٣، ٦٥.

(١٢٣) الترمذى: سنن الترمذى كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولى" ٤٠٧/٣ ح١١٠١، ابن ماجة: سنن ابن ماجة كتاب "النكاح" باب "لا نكاح إلا بولى" ٦٠٥/١ح ١٨٨١، الطبرانى: المعجم الكبير ١٤٢/١٨ ح ٢٩٩، عبد الرزاق: المصنف ١٩٦/٦ ح ١٠٤٧٤، ط (٢) المكتب الإسلامى، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(١٢٤) سبق تخريجه برقم (٦٦).

(١٢٥) راجع ما أورده الصنعانى تفصيلاً في سبل السلام ١٤٦/١.

(١٢٦) المصدر نفسه ١٤٧/١، وما بعدها.

(١٢٧) راجع ما جاء عند العظيم آبادى في عون المعبود ٧٠/٦: ٧٢، والمباركفورى في تحفة الأحوزى ١٩٢/٤.

(١٢٨) راجع ما جاء عند المناوى في فيض القدير ١٤٣/٣، ١٤٤ ط (١) المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ.

(١٢٩) السرخسى: المبسوط ٥٠/٤: ٥٦، الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٠٧/٢: ٥٠٩.

(١٣٠) الكاسانى: بدائع الصنائع ٥٠٩/٢، وراجع أ.د. عمر سليمان الأشقر من أحكام الزواج في ضوء السنة والكتاب ١٢٩: ١٤١. أيضاً: أ.د. أحمد فراج حسين في أحكامه الزواج في الشريعة الإسلامية ١٥٦: ١٦٩ط دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٧م، أ.د. زينب عبد السلام أبو الفضل العرض القرآن لقضايا النكاح والفرقة ١٦٩: ١٨٢ ط (١) دار الحديث، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

(١٣١) الشافعي: الأم ١٢/٥، وفى أحكام القرآن ١٧١/١.

(١٣٢) السرخسي: المبسوط ٥٣/٤.

(١٣٣) بتصرف الطبرى: جامع البيان ٥٢٥/٢.

(١٣٤) مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت" ١٠٣٧/٢ ح ٦٦، أبو داود: سنن أبى داود كتاب "النكاح" باب "فى الثيب" ٦٣٨/١ح ٢٠٩٨، وصححه الألباني، الترمذى: سنن الترمذى كتاب "النكاح" باب "ما جاء في استئمار البكر والثيب" ٤١٦/٣ح ١١٠٨، الدارمي: سنن الدارمى كتاب "النكاح" باب "استئمار البكر والثيب" ١٨٦/٢ح ٢١٨٨.

(١٣٥) بتصرف العظيم آبادي: عون المعبود ٧١/٦، ٨٧، المباركفورى: تحفة الأحوذى ٢٠٤/٤: ٢٠٦.

(١٣٦) الكاساني: بدائع الصنائع ٥١٣/٢، السرخسي: المبسوط ٤٣/٤، ٤٤.

(١٣٧) المباركفورى: تحفة الأحوذى ٢٠٦/٤، وفى شرح سنن الترمذى ٤١٦/٣.

(١٣٨) المصدر نفسه ٢٠٦/٤.

(١٣٩) راجع ما جاء عند السرخسي في المبسوط ٤٥/٤، ٤٦.

(١٤٠) أ.د. زينب أبو الفضل: العرض القرآن لقضايا النكاح والفرقة ١٧٦.

* عرضت للأمر آنفاً البحث ذاته، المبحث الثاني: الكفاءة.

(١٤١) الكاساني: بدائع الصنائع ٥١٣/٢: ٥٢٢، السرخسي: المبسوط ٤٣/٤: ٥٠.

(١٤٢) المبسوط: السرخسي ٤٦/٤.

(١٤٣) سبق تخريجه برقم (١٣٤).

(١٤٤) راجع ما جاء عند أ.د. عمر الأشقر في أحكام الزواج في ضوء السنة والكتاب ١٤٢ وما بعدها.

(١٤٥) ابن تيمية: الفتاوى ٣٩/٣٢، ٤٠.

(١٤٦) البخاري: صحيح البخارى كتاب "النكاح" باب "إذا زوج ابنته وهى كارهة فنكاحهم مردود". ١٩٧٤/٥ح ٣٨٤٥، يقول الشارح: "فكرهت ذلك" أى الزواج ممن زوجها إياه" "فرد نكاحها" فسخه وفرق بينهما، مالك: الموطأ "رواية يحيى الليثى" كتاب "النكاح" باب "استئذان البكر والأيم في أنفسهما" ٥٢٤/٢ح ١٠٩٢، ط دار إحياء التراث العربى، مصر، د.ت، أبو داود: سنن أبى

داود كتاب "النكاح" باب "فى الثيب" ٦٣٨/١ ح ٢١٠١، النسائى: سنن النسائى كتاب "النكاح" باب "الثيب يزوجها أبوها وهى كارهة" ٨٦/٦ح ٣٢٦٨.

(١٤٧) أبو داود: سنن أبى داود كتاب "النكاح" باب "فى الثيب" ٦٣٨/١ح ٢١٠٠، وصححه الألبانى، النسائى: سنن النسائى. كتاب "النكاح" باب "استئذان البكر في نفسها" ٨٥/٦ح ٣٢٦٣، ويقول الشارح: والحديث يبين صحة ما ذهبنا إليه أن الرضا والاختيار إلى النساء، والعقد إلى الأولياء لنفيه (ﷺ) عن الولى انفراد الأمر دونها إذا كانت ثيباً لأن لها الخيار في بعضها، والرضا بما يعقد عليها. وقوله (ﷺ) واليتيمة تستأمر أراد به تسترضى فيمن عُزم له على العقد عليها، فإن صمتت فهو إقرارها، ثم يتربص بالعقد إلى البلوغ، لأنها وإن صمتت وأذنت ليس لها أمر، ولا إذن؛ إذ الأمر والإذن لا يكون إلا للبالغة، ابن حنبل: المسند ٣٣٤/١ح ٣٠٨٧، وصححه شعيب الأرنؤوط، وقال: رجاله ثقات.

(١٤٨) البخارى: صحيح البخارى كتاب "النكاح" باب "لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" ١٩٧٤/٥ح ٣٨٤٣، مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت" ١٠٣٦/٢ ح ١٤١٩، يقول الشارح "حتى تستأمر" أى تستشار، الترمذى: سنن الترمذى كتاب "النكاح" باب "ما جاء في استئمار البكر والثيب" ٤١٥/٣ ح١١٠٧.

(١٤٩) مسلم: صحيح مسلم كتاب "النكاح" باب "استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت" ١٠٣٧/٢ ح ١٤٢١، البيهقى: سنن البيهقى كتاب "النكاح" باب ما جاء في إنكاح الأبكار" ١١٥/٧ح ١٣٤٤١، كما أورده الصنعانى في سبل السلام ١٤٦/١، وعلق عليه بقوله لابد من طلب الأمر من الثيب والمراد من ذلك اعتبار رضاها، وقوله البكر أراد بها البكر البالغة وعبر هنا بالاستئذان، بينما عبر في الثيب بالاستئمار إشارة إلى الفرق بينهما، وزيادة الأب في الحديث فهى زيادة عدل يعنى يعمل بها.

(١٥٠) أبو داود: سنن أبى داود كتاب "النكاح" باب "فى البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها" ٦٣٨/١ح ٢٠٩٦، ابن ماجة: سنن ابن ماجه باب "من زوج ابنته وهى كارهة" ٦٠٣/١ ح ١٨٧٥، ابن حنبل: المسند ٢٧٣/١ ح٢٤٦٩، وقال عنه شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخارى.

(١٥١) راجع أ.د. زينب أبو الفضل: العرض القرآنى لقضايا النكاح والفرقة ١٧٩.

(١٥٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣٨٢/٣.

(١٥٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير ١/٢٩٠١، الجصاص: أحكام القرآن ٣/١١٢، ٥/١٧٩.

(١٥٤) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١٣/٢٤١.

(١٥٥) الشوكانى: فتح القدير ٤/٢٤١.

(١٥٦) سبق تخريجه برقم (٢٢).

(١٥٧) المباركفورى: تحفة الأحوذى ٤/١٧٣، السيوطى وآخرون: شرح سنن ابن ماجة ١/١٤١ح ١٩٦٧.

الحداثة وسؤال التراث

في نماذج من الرواية السعودية

د.محمد بن يحيى أبو ملحة(*)

المقدمة :

يعدّ المتن السردي من أكثر المتون الأدبية استيعابًا لصوت التغيير، وانعكاسًا للتحوّلات، وإثارةً للتساؤلات. ويأتي هذا البحث لمقاربة الرواية السعودية من حيث أثارت تساؤلات الحداثة في مجتمعٍ سعودي محافظ تعدّ الحداثة صدمةً كبرى له؛ تستدعي مقاربة مختلفة؛ حذرة حينًا وجريئةً حينًا آخر.

ويتلوّن تصوير تلك المواقف، وإثارة هذه التساؤلات وِفق وجهة نظر الكاتب الروائي، وحسب تموقعه السردي، ووعيه الكتابي.

وتفرض الكتابة الروائية أحيانًا في بنائيتها وبنيتها مسارات محدّدة، قد تدفع الكاتب الروائي إلى التقولب في قوالبها، والنسج على منوالها.

ومن ذلك عنصر (الصراع) في البناء الروائي الذي قد يدفع كاتبًا ما إلى اختيار الحدّية في بناء شخصياته الروائية؛ فيعمد إلى بناء شخصيات متناقضة، تحمل أفكارًا متضادّة. ويعمل بعد ذلك على تهيئة أجواء العالم الروائي لإثارة الصراع بين المتناقضين؛ ليسهل عليه التحكّم في هذه الشخصيّات المتصارعة، وليسهل عليه استثمار هذا التضادّ في التقدّم السردي في الرواية، والمضيّ بالحبكة إلى مداها، ثم إتمام باقي الخطوات في البناء الروائي..

---

* - أستاذ الأدب الحديث المشارك بجامعة الملك خالد – السعودية .

ويزعم الباحث أن هذا التعامل الآلي مع مكوّنات العالم الروائي قد يُفقِد العمل الروائي حيويّته، وأن هذه الحدّية في بناء عناصر السرد قد تسلب الرواية شيئًا من رُوائها؛ وذلك لأنّ هذا المنحى الحدّي في البناء قد يُفضي إلى بناء شخصيات غير مقنعة فنّيًّا!

وبوصف هذا البحث ميّالاً إلى جانب الأفكار والجانب الرّؤيويّ –وذلك لطبيعة موضوعه وفضاء اشتغاله– فسيتوجّه الباحث إلى هذا الجانب أكثر من الجانب الفنّي المتعلّق بالعناصر الفنّية للعمل الروائي.

ويعرض البحث لأولئك الذين ينحازون للمنجز التراثي، ويمنحونه تقديرًا مميّزًا؛ لأنّ له عراقة التاريخ، بل إنّ بعضهم قد يُضفي على هذا التراث هالةً من القداسة، مع النظرة المتشكّكة للمنجز المعاصر قد تبلغ أحيانًا حدّ الرفض المُطلَق.

ويعرض البحث من جانب آخر إلى شخصيات حداثية تنتمي بفكرها ونفسيّاتها إلى العصر الحديث، وتتبنّى التحديث في الأفكار والرّؤى والقناعات؛ بوصف التحديث خيار الزمن الحاضر، مع تفضيله على التراث وعلى المنجز التراثي، بل إن بعضهم قد يبلغ مرحلة الدعوة إلى القطيعة الكاملة مع التراث.

ويتوسّل هذا البحث بالنقد الثقافي الذي يُعنَى بالأفكار والرّؤى والمواقف الثقافية التي تنطلق من مكوّنات فكرية وإيديولوجيّة(١). وتكون تلك المواقف والرّؤى متأثرة بالأنساق الثقافية؛ وذلك لأنّ النقد الثقافي مَعنيٌّ بنقد الأنساق التي ينطوي عليها الخطاب(٢).

والمراد بالأنساق الثقافية هنا: النّظم التي تتفاعل فيها مجموعة من العلاقات والخلفيّات المتعدّدة المرتبطة بالدين، والعرق، والأعراف الاجتماعية(٣)، وتكون تلك الأنساق من القوة والتأثير بحيث تحكم الأفعال، وتسيّر الممارسات، وتتحكّم في العلاقات.

"وليس من شك في أنّ كافّة أنماط الاتصال البشري تضمر دلالات نسقيّة، تؤثر على كلّ مستويات الاستقبال الإنساني في الطريقة التي بها نفهم والطريقة التي بها نفسر"(٤).

ومع وجود تلك الأنساق في أشكال الخطاب المختلفة فإن الباحث قد اختار المتن الرّوائي لاستخراج تلك الأنساق وتحليلها؛ لأن الرواية انعكاس للواقع، وفيها تتجلّى الأنساق المختلفة، والشخصيات المنمذجة(٥).

وكلّ مُنظِّر سيدّعي في طرحه النظريّ أنه أقرب في منهجه إلى التفاعل الجدليّ، وأبعد عن الحدّيّة والتطرّف، ولكن الرواية حياة، أو شكلٌ من أشكال الحياة، وفيها تخوض الشخصيّة أحداثًا تشبه -إلى حدٍّ ما- ما نعيشه في واقعنا من أحداث وتجاذبات تستدعي تلك الأنساق، وتكشف عنها، ومن ثمّ يُفصح كلٌّ عن معدنه، ويُبرز كلٌّ سريرته.

وقد اختار الباحث الروايات التي ظهرت فيها هذه الإشكالية: إشكالية الصراع والتدافع بين التراثيين والحداثيين في ضوء الأنساق الثقافية المتضادّة.

وسينقسم هذا البحث إلى نسقين متضادّين: نسق الرفض، ونسق الاستلاب، ثم يُختَتم بموقف التفاعل الجدليّ الذي لا يستسلم للنسقيّة الفكريّة والثقافيّة، بل يختار موقفه بجدليّة واعية: تسائل، وتمحّص، وتمتحن.

***نسق الرفض**:

يتحكّم نسق الرفض في تكوين الشخصيات التي تتقوقع على نفسها، وتنغلق على ذاتها، مكتفيةً بقناعاتها، ومستغنيةً بمكتسباتها. سواء أكانت هذه القناعات والمكتسبات متمحورةً حول التراث، أم كانت متمحورةً حول الحداثة!

وقد يكون هذا التقوقع، وذلك الانغلاق أثرًا من آثار -ما أسمّيه- الغرور الثقافي، والنرجسيّة الفكريّة، التي تدفع إلى الاستعلاء على كلّ شيء خارج هذا الإطار

الشخصي. وفي المقابل قد يكون هذا التقوقع نتيجةً من نتائج ضعف الشخصية الحضارية، وفقدان الثقة بالنفس، وبقدرتها على التفاعل الجدليّ الواعي.

يرفض بعض الحداثيين التراث بكلّ مكوّناته، وبكلّ جزئياته، وكلّياته! بل ربما لا يعترفون بوجود ما يمكن أن يسمّى تراثًا، ولا يعدّونه إلا سرابًا! يقول (الدكتور أيمن) في رواية (الغيمة والوجه الحنطي): "نحن فعلاً بلا هوية.. بلا تراث.. نعيش على السراب"[٦]. ويرى (أيمن) أن مشكلة أمّتنا تكمن في تمسّكها بالتراث، وأنها بذلك إنما تعيش الظنّ الكاذب، والسراب، يقول: "أمّا الظّنون التي نتشبّث بها .. فما هي إلا صورة للسراب.. علينا أن ننفض غبار الماضي الآسن.. ننفضه عن قلوبنا وعن عقولنا.. وعلينا أن نتحرّر"[٧].

بل إن (أيمن) يرفض كلّ ما يمتّ إلى التراث بصلة، حتى الأديان، التي ينفي عنها (أيمن) صفة القداسة والربانية! يقول: "الدين خرافة يجب أن ندفنها"[٨].

وحين يتناول (أيمن) التراث التاريخي فإنه يركز على النقاط السوداء في هذا الإرث التاريخي، ويحكم من خلالها، فلا يستدعي إلا الحروب الدّاخلية، والصراعات السياسيّة[٩].

ويرمي الأسلافَ –بوصفهم جزءًا من التراث– بالسذاجة، فيقول عنهم: "سذّج.. لا يعرفون الفلسفة.. ولا العقلانية"[١٠]. ويقدّس العقل مرّة أخرى، ويزعم أن "الأديان كلّها تحارب العقل"[١١].

ويجلد الحداثي (أيمن) الذات الحضارية لنفسه ولأمته، فينفي عنها كلّ إبداع، وكلّ تميّز، يقول: "لا أحد منّا يفكّر فيما وراء الأشياء بطريقة مبتكرة جديدة.. كلّنا طبعة واحدة.. مكتوبة بأسلوب واحد.. وغير مزيدة.. وغير منقّحة"[١٢]. بل إنه يسلب أمته كلّ قيمة، ويقول يائسًا بائسًا متلاشيًا من درب الحضارة: "نحن لسنا في الحضيض.. نحن صفر على الشمال.. وإن شئت أن تقول إننا غير موجودين فقل"[١٣]!

وحين نتساءل عن هذا التنكّر للذات، ونتتبّع الرواية بحثًا عن الإجابات، نجد أن من أسباب ذلك أسبابًا زمنية بحتة؛ فالحداثي (أيمن) يرى أن مضيّ الزمن لا يسمح بالالتفات إلى الخلف: "نحن أبناء عصرنا.. وعصرنا يسمّى العصر الحديث.. الحديث.. وليس العصر القديم"(١٤).

ويرى لذلك أن لكلّ عصرٍ ظروفه، وله مشكلاته، وله حلوله؛ فيقول: "ما حلّ مشاكلنا [هكذا] بالأمس.. قد يكون هو بعينه أكبر مشكلة لنا اليوم"(١٥).

وكأنه بذلك يردّ ضمنيًا على المقولة التراثيّة الشهيرة: (لا يصلح آخر هذا الأمر إلا بما صلح به أوله)(١٦). فيتناصّ مع هذه المقولة مضادًا لها؛ ليؤكّد أن ما صلح لنا في الماضي قد يكون هو بعينه مشكلتنا في العصر الحاضر!

ويرى أنّ الانتماء إلى التراث يؤدّي إلى الجمود، والتخلّف عن ركب الحضارة؛ لذا لا يؤمن بخيار غير هجر هذا التراث، وطيّ صفحته، والقطيعة معه، فيؤكّد أنه "يجب أن نغلق جميع الكتب الصفراء.. إنها تشدّنا للجمود.. علينا أن نفتح كتب العلوم المعاصرة"(١٧).

إذن نحن بين غلق وفتح، موقفان متطرّفان: تطرّف تجاه المنجز التراثي بغلقه ورفضه، دون نظرٍ إلى ما قد يكون فيه من إبداع، أو إضافة، أو أصالة، وتطرّف تجاه المنجز الحداثي بفتحه على مصراعيه، والانفتاح على كلّ ما فيه، دون تمحيص أو تأمّل أو فحص، بل يكفي أن هذا المنجز منتمٍ إلى عصرنا الحاضر ليكون مقبولاً دون جدل! وهو الموقف الذي سيعرض له الباحث لاحقًا.

ويحاول (أيمن) أن يصبغ هذا الماضي بألوانٍ قاتمةٍ منفّرة، فيقول: "لم يكن عند أسلافنا إلا الفقر والجوع والخوف"(١٨). وهو بذلك يتناسى الفترات التاريخية المشرقة في تراث الأمة، الفترات التي كان الأمن عنوانها، وكانت الرفاهية دثارها.. وعلى افتراض أن الماضي كان فيه شظف عيش، وحروب، وصراعات أكثر من الحاضر – مع أن ذلك غير صحيح– فإن (أيمن) يتجاهل ما في الماضي من قيم

المروءة، والنخوة، ومكارم الأخلاق، التي تلاشت أو تكاد في العصر الحاضر، ولا يحكّم في نظرته إلى التراث والماضي، إلا القيم المادّية البحتة، ويقول: "المادّة هي الحقيقة"[١٩]. ولذا فهو يرفض التراث، ويرفض كلّ ما يمتّ إلى ذلك التراث بصلة.

وكما نجد موقف الرفض المتطرّف للتراث عند بعض الحداثيين، نجد -كذلك- موقف الرفض المتصلّب تجاه الحاضر، ومنتجاته، وكلّ ما يمتّ إليه بصلة عند بعض التراثيين، فالشاب (عدنان) في ثلاثية تركي الحمد (أطياف الأزقة المهجورة) كان فنّانًا رسّامًا مبدعًا، ثمّ تأثر ببعض المقولات التراثيّة المتشدّدة، فهجر الرسم والإبداع، ورفض الفنون الجميلة بدعوى أنّها أشياء محدَثة، تضيّع الوقت[٢٠].

ولم يقتصر الأمر على الفنون الجميلة، بل تجاوزه إلى الابتكارات، والآلات، والأدوات التي لا غنى للإنسان عنها، فالتراثيون كما تصوّرهم رواية (شرق الوادي) يرفضون استخدام السيارة، والطائرة، ووسائل الاتصال بدعوى أنها من صنع الكافر، وممّا لا يعرفه الأقدمون، ولم يستخدموه[٢١]! وهكذا يتمّ الرفض المنغلق لهذه الوسائل دون تأمّل، ودون تمحيص، ودون تفكير!

وتصوّر رواية (الغيمة الرصاصية) الرفض القطعي من شخصيات تراثية نسقية لأدب الحداثة لكونه جديدًا، ولأن مصدره من الغرب، دون نقاش لهذا الأدب، ودون مساءلة لأطروحاته؛ وإنما رفض له لمجرد عدم اعتياده، ويرد على لسان إحدى الشخصيات العامية (أم عبد الله) قولها: "يقولون الحداثة كفر"[٢٢]؛ وهكذا يُحكم على هذا الاتجاه من الأدب بالكفر؛ بمجرّد تناقل مقولات غير موضوعية عنه؛ وقد كشف أحد رموز الحداثة عن هذه المواقف الحدّية في المجتمع السعودي تجاه أدب الحداثة[٢٣]!

وفي رواية (العصفورية) يرفض (ضياء المهتدي) -مستندًا على مقولات سيد قطب- نتاج الفكر الغربي بوصفه فكرًا جاهليًّا، مع استثناء العلوم التطبيقية من هذه الصفة الجاهلية[٢٤].

وكان (محمد المصري) في رواية (ريح الجنة) يرفض التلفاز في خطابه لتلاميذه وتابعيه لأنه من الأمور المستحدَثة التي لا ينتج عنها إلا إضلال المسلمين عن دينهم، وإشغالهم عن الأمور الجادّة، على الرغم من أنه -في تناقض غريب- يشاهده أحيانًا بل يتابعه[٢٥].

وشخصيات أخرى نسقية تفهم آيات قرآنية في ضوء فهم أحادي تراثي، دون مراعاة لمعطيات الزمن الحاضر وظروفه؛ وفي ضوء هذا الفهم يكون الرفض لآخرين يقاسموننا الحياة في هذا العصر؛ وفي رواية (ريح الجنة) تصوير لشخصيات متطرّفة تبلغ من الرفض والمواجهة الحد الأقصى من العنف.

ويؤسّس أولئك المتطرّفون رؤيتهم على أساس فهمهم غير الناضج لعقيدة (الولاء والبراء)، وتنزيل كثيرٍ من الآيات القرآنية في غير محلّها، ومن ذلك ما يحدّث به (محمد) نفسه؛ منتقدًا تفريط كثيرين في عقيدة (الولاء والبراء) كما يفهمها؛ فيقول: "عطّل المسلمون فريضة الولاء والبراء، فأخذوا يصادقون ويتحالفون مع الكفار والمشركين ضد إخوانهم من المسلمين، مخالفين بذلك قول الحق سبحانه: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ "[٢٦]، وقوله: " بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٣٨) الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا"[٢٧]، وقوله: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ "[٢٨]... رباه كيف كانت هذه الحقائق غائبة عنه"[٢٩].

وانطلاقًا من هذا الفهم غير الدقيق للآيات يتربّى أولئك المتطرّفون، وينشّئون الفتية الصغار، ويبعثون فيهم هذا الخطاب: "أنتم من سيدمر قوى الكفر والضلال، فتدكّون أمريكا وروسيا وأوروبا وكل القوى الصليبية واليهودية، كما فعل أسلافكم"[٣٠]؛ وتتضح هنا الإحالة إلى ظروف تاريخية تراثية مغايرة؛ ومحاولة القياس

عليها، ومعاملة الظروف الحاضرة بالتعامل نفسه مع ظروف ماضية مع اختلاف الزمانين، وتفاوت ظروف العصرين!

كان هذا نسق الرفض والمواجهة، وهناك نسق لا يقلّ عنه حدّة ولكن في الطرف الآخر، إنه نسق الاستلاب.

***نسق الاستلاب:**

ويبرز في الروايات السعودية نمط آخر، وهو نمط الاستلاب، سواء أكان هذا الاستلاب أمام التراث، أم كان أمام الحداثة.

وأعني بالاستلاب هنا الموقف السلبي أمام التراث أو الحداثة. وهو ذلك الموقف الذي لا يسائل، ولا ينقّح، ولا يفحص، ولا يمحص، بل ينبهر ببريق الحداثة، ويتلقّى مقولاتها، وينصهر في بوتقتها، دون اعتبار للخصوصيات الثقافية، والاعتبارات الحضارية، أو يذوب في التراث، ويتجاهل العصر الحاضر، وظروفه، ومتطلباته، دون التفات لمنطق الزمن، وجدلية التاريخ.

يتبدّى هذا الاستلاب في شخصية الدكتور (أيمن) في رواية (الغيمة والوجه الحنطي) الذي يتشدّق بين كلّ جملة وأخرى بألفاظ من لغات أجنبية[٣١]، وذلك مظهر من مظاهر الاستلاب قد يصدّقه ما هو أعمق من مستوى اللغة، مثل مستوى الأدبيّات، ومستوى الهوية، وقد يكون مجرّد تأثر سطحي لا يتغلغل إلى ما هو أعمق.

فمن أيّ الفريقين كان الدكتور (أيمن)؟

لقد كان (أيمن) نموذجًا للاستلاب البالغ أعمق المستويات تجاه الغرب وقيمه؛ بوصف الحداثة منجزًا من منجزات الغرب! فبعد إقامته في ديار الغرب عشر سنوات للدراسة "تغيّر كليًّا.. تلاشت كلّ معالم شخصيته القديمة.. أصبح مخلوقًا آخر"[٣٢]. بل صار ينسب نفسه للآخر الغربي، ويعدّ نفسه منتميًا إلى الحضارة الغربية –بوصفها مهدًا لقيم التحديث– أكثر من انتمائه إلى الحضارة العربية[٣٣].

وأمّا عن الأسباب التي جعلت (أيمن) يتّخذ هذا الموقف، فمنها أن الغرب كان سبّاقًا في توفير وسائل الرفاهية[٣٤].

ويُعجَب (أيمن) كذلك بأن العقليّة الغربيّة تعتمد التجريب والاختبار، ولا تقبل إلا ما تتمّ تجربته، فلا يؤمنون إلا بالمادّة، ولا يؤمنون بما وراء المادّة[٣٥].

وأما الموقف الحضاري الذي اتخذه (أيمن) تجاه هذه الحضارة الغربية فهو الاستلاب والتبعيّة، التبعيّة العمياء: "الحل لمشاكلنا [هكذا] المعاصرة المستعصية اتباع الغرب... يجب أن نلحق بهم"[٣٦].

(يجب أن نلحق بالغرب) هذه مقولة (أيمن)؛ لأن الجديد يفرض نفسه، ومنطق العصر يوجب هجر الماضي؛ لأن "القديم يبلى.. ويأتي الجديد ليحلّ محلّه.. هذه مسلّمة أساسية"[٣٧].

وكما نجد المستلبين أمام الحداثة، نجد –كذلك– المستلبين أمام التراث، وأمام الإرث التاريخي، كما هي شخصية (ضياء المهتدي) في (العصفورية)، الذي كان يعامل كلّ الأحداث التاريخية السابقة، وكلّ المواقف الأُوَل معاملة تقديس! فهو لا يفرّق بين المقدّس وغير المقدّس من تاريخ الأمة. لا يفرّق بين ما هو ربّاني لا يقبل الخوض فيه أو التشكيك في صحته وقبوله، وما هو بشري، لا يعدو أن يكون اجتهادات بشريّة تحتمل الصواب والخطأ، وتقبل اختلاف وجهات النظر[٣٨].

ويتبنّى (ضياء المهتدي) كذلك فكرة أن ما ورثناه عبر تراثنا من أخلاق وآراء واجتهادات وأنظمة سياسية يمكن أن يكون وصفةً جاهزة وصالحة للحكم في هذا الزمان؛ فلسنا بحاجة إلى الإفادة من التجارب السياسية الحديثة، أو الآراء الاجتماعية المعاصرة، أو المنجزات الحضارية؛ لأن ذلك كلّه –كما يرى– من نتاج الجاهلية[٣٩]، وإنّما نكتفي بما لدينا من تراث هذه الأمة لنحكّمه، ونحكم به، بغضّ النظر عن اختلاف الزمان، وتغيّر الأحوال، وتعقّد الأمور[٤٠]!

ونجد هذا الاستلاب الحضاري السياسي في شخصيات رواية (الكراديب) ما بين (وليد) القوميّ، و(عبد الله) الماركسي، و(لقمان) التراثيّ، وقد "كان الثلاثة يشتركون في شيء واحد: شدّة الحماس، والإيمان المطلق بما يعتقدون. وكان كلٌّ منهم يعتقد أنه يحمل تلك العصا السحرية القادرة على تحويل الجحيم إلى نعيم، وكلّ الشرّ إلى خير، والظلم إلى عدل، والتأخر إلى تقدّم. كانت الأمة هي عصا وليد السحرية، والطبقة عند عبد الله، والعقيدة عند لقمان"(٤١).

إن هذه الشخصيات تمثّل شخصيات مستلَبة، تتلقّى المقولات الفكرية والنظريّات السياسية دون جدليّة فاحصة، ودون مساءلة واعية، ودون تأمّل ناضج! تتلقّاها مستسلمة مستلَبة، دون أن تهذّبها، دون أن تطوّرها، ودون أن تكيّفها لتصير صالحة لهذه الأمة، ولمجتمع هذه الأمة، في هذا العصر، وفي خضمّ ظروف هذا العصر، واستحقاقاته.

وأزعم أنّ التفاعل الجدليّ مع الأطروحات المختلفة، أطروحات التراثيّين، وأطروحات الحداثيّين هو الموقف الأمثل لاقتباس الإيجابيّات، والتجافي عن السلبيات، وتكييف تلك الأطروحات والمقولات بتطويرها وتهذيبها، ومساءلتها، ومناقشتها، ومحاورتها؛ لتكون صالحةً للزمان، ومناسبةً للظروف، وملائمةً للمجتمع، مع المحافظة على الثوابت، والاستجابة لمعطيات العصر.

لقد كان ما سبق أنساقًا تحكم التفكير والرؤية، وتسبّب كثيرًا من الإشكالات التي تنبع من الحَدّيّة في النظر، والنسقيّة في التعامل مع الأطروحات والأفكار.. أنساقٌ تتحكّم فلا تترك مجالاً للتأمّل، وتحكم فلا تفسح حيّزًا للتفاعل. لا تقبل إلا قولًا واحدًا، ولا تؤمن إلا بخيارٍ أوحد.. والكائن الذي يتشبّع بهذه الأنساق يكون متطرّفًا في مواقفه في الاتجاهين؛ فيتّخذ موقف الرفض المتطرّف تجاه ما لا يتماشى مع النسق الذي يحكم تصوّراته وتصرّفاته، ويتّخذ موقف الاستلاب والتبعيّة تجاه ما يُمليه

عليه النسق من تصوّرات ومواقف، سواء أَوَقف هذا النسق في حيّز التراثية، أم كان واقفًا في خندق الحداثة.

وحين يتخفّف الإنسان من استسلامه لهذه الأنساق -ولو إلى حدٍّ ما- فإنه يكون أقرب إلى الموضوعية، وأدنى إلى الجدليّة في التفاعل مع أطروحات مختلفة، ورؤىً متناقضة، وخيارات متدافعة.

فهل كان في الرواية السعودية طرحٌ لمثل هذا الموقف التفاعليّ الجدليّ؟

***التفاعل الجدلي**:

يتّضح موقف التفاعل الجدليّ في شخصية (أسامة) في رواية (الغيمة والوجه الحنطي)، الذي يؤكّد هذه الجدليّة الواعية في التعامل مع المنجز التراثي، والمنجز المعاصر: "نحن لا نتعصّب للقديم.. لأنه قديم.. ولا نحارب الجديد.. لأنه جديد.. كلا نحن نتمسّك بالقديم فقط عندما يتأكّد لنا أنه جوهرٌ خالص.. وفي المقابل نحن نحارب الجديد ... عندما نتأكّد من كونه غثاءً"[٤٢]. وعلى الرّغم من ميل (أسامة) إلى التراث والمحافظة؛ فإنّه موضوعيٌّ في تناوله للتراث، ليس مستلَبًا أمام سطوته، ويحاول أن يكون موضوعيًّا -كذلك- في النظر إلى المنجز المعاصر دون استسلامٍ لبريقه..

إنّه يؤمن بأن القرآن الكريم يحمل منهجًا يؤسّس لحضارة متكاملة، ولكنّ ذلك يحتاج إلى بحث، ودراسة، وتأمّل، ويحتاج إلى فطنة، واجتهاد، ونظر، ولا يصحّ الاكتفاء من ذلك بما وصل إلينا من تراث حول تفسيرات القرآن الكريم، وتأويلات لآياته، بل لا بدّ أن يستمرّ البحث، والاجتهاد في اقتباس الهدى والنور والنّهج الأسمى من القرآن الكريم[٤٣]. (وازن بين ذلك وبين ما سبق أعلاه حول موقف ضياء المهتدي الذي يصرّ على أنّ الفهومات التراثية للقرآن الكريم كافية لحكم البشرية، وأنّ الاجتهاد من بعدهم مجرّد تطاول!!)

إنّ (أسامة) يمثّل وعيًا مميّزًا، وصوتًا معتبرًا في هذه الإشكالية؛ فهو يرفض التقليد الجامد، ويصرّ على المطالبة بالإبداع والتفكير التأمّل[٤٤].

وإذا كان هذا موقفه من التراث، ومن الماضي، فماذا عن موقفه من الجديد، ومن المنجزات الحديثة؟

إنه يؤكّد أن "المجتمع الحيّ هو المجتمع الذي يعشق الجديد.. ويدرك أهمّيّته.. ويبذل الوسع لتشجيعه وتنميته.. الإشكالية لا تكمن في وجود الأشياء الحديثة.. ولكنها تكمن في قبول كلّ شيءٍ جديد.. دون تمريره على مرشّح الاختبار"[٤٥].

إن (أسامة) يؤكّد أنّ على الإنسان أن يكون واعيًا بما يقبل وبما يرفض، وأنّ عليه ألا يستسلم للنسقيّة في التفكير والحكم، سواءٌ أكانت نسقية تراثية، أم نسقية حداثية. ويؤكّد أنّه لا يصحّ قبول كلّ جديد لمجرّد كونه (جديدًا)؛ "كثيرة هي الأشياء الجديدة والمدمّرة في الوقت ذاته.. الحداثة بمفهومها الواسع.. قد تقدّم الخير للناس.. ولكنها في الوقت ذاته.. قد تقدّم الشرّ"[٤٦].

إذن لا توجد خصومةٌ بين (أسامة) والحداثة لمجرّد كونها حداثة، ولكنّ (أسامة) يؤكّد أنّه لا بدّ من الجدليّة والموضوعيّة في النّظر إلى منجزات الحداثة.

ينظر (أسامة) بهذه الجدليّة، وبهذه الاستقلاليّة إلى أحداث التاريخ الماضي منه والحديث؛ فهو ينتقد التجاوزات التي وقعت في تاريخ المسلمين في الماضي من الظلم والاستبداد والتنازع[٤٧]، وينتقد –كذلك– ما حمله العصر الحديث بين أثوابه من الحروب الظالمة، واحتلال الشعوب، ونهب ثرواتها[٤٨].

يُشِيد بما قدّمته المدنيّة الحديثة من تسهيلات لزيادة الرفاهية، وينتقد ما فيها من انفلات أخلاقي، وانحلال، وعبثيّة[٤٩].

ويمثّل البروفيسور في رواية (العصفورية) هذا الموقف الجدليّ أيضًا؛ فهو يسائل التاريخ، ويناقش أحداثه، وتقلباته بعيدًا عن الأحكام الجاهزة، والنسقيّة الحادّة. يناقش بعض المواقف في التاريخ الإسلامي، ويناقش آراء القدماء في سياستهم،

وحُكمهم، وحِكمهم بموضوعيّة دون استسلام للقراءات السابقة، أو تسليم بالتفسيرات الجاهزة(٥٠). وإذا كان بعض المتطرّفين من التراثيّين –كحال ضياء المهتدي في الرواية– يرون أنّ طريق الأقدمين ومنهجهم في إقرار الإسلام كان مفروشًا بالدماء والجماجم والأشلاء(٥١)! فإن (البروفيسور) ينتقد هذا الفهم، ويقول: "لم يكن الطريق مفروشًا بالجماجم والأشلاء. كان مفروشًا بالحبّ والحكمة والموعظة الحسنة والعفو عند المقدرة والتسامح"(٥٢).

ونرى مثل هذا الموقف من التفاعل الجدليّ متمثّلًا في موقف طالب في كلية شرعية –سمّته الرواية (محمد السحابي)– يناقش بعض النسقيّين الذين يفهمون بعض آيات القرآن الكريم في ضوء مقولات تراثية أحادية قد تكون غير مناسبة لظروف عصرنا الحاضر؛ فحين احتجّ أحد أولئك بقوله تعالى: " لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً"٥٣ ردّ عليه الطالب صاحب التفكير المختلف: "المسألة ليست مطلقة... أي أنك يمكن أن توالي أو تبرأ وفقًا للظروف...

- وماذا تقول في قول الحق سبحانه: " وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ "٥٤؟
- مرتبطة بظروفها، وقد نزلت في قريش، فلا يجوز أن نعممها.. ثم يا شيخ لماذا لم تقرأ الآية التي سبقت هذه الآية: " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ "٥٥... أم تؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض"(٥٦).

وهكذا يقدّم هذا الطالب طريقة مختلفة من التفكير الجدلي التي لا ترفض ولا تُستلَب بل تناقش، وتحاور، وتتأمل، وتفكر..

إن هذه الجدليّة الناضجة تحتاج استعدادات نفسيّة خاصّة، وصفات شخصيّة مميّزة، واستقلاليّة في التفكير، وهذا ما تميّزت به الشخصيات التي تمثّل موقف

التفاعل الجدليّ، فشخصيّة (أسامة) تتميّز بمنطقيّة التفكير، واحترام المنهجيّة العلميّة[٥٧].

و(أسامة) -كذلك- مكوّن علميًّا بشكلٍ مميّز، فهو حاصلٌ على الماجستير في الفلسفة، وقد درس علم النفس، وأتقنه[٥٨].

وهو إلى هذه العلميّة، وهذه المنهجيّة، يتصف بالإنصاف فيأبى أن يلقي التّهم على المخالفين جزافًا، وينأى عن إحراج المخالف، أو إظهار التفوّق عليه، والتشفّي بالغلبة[٥٩]. ويُظهر الاحترام للمخالف، واحترام وجهات نظره، وأطروحاته مهما كانت غريبة ومستهجنة[٦٠]. بل إنه يُظهر درجة عالية من المرونة تجاه المخالفين، مع المحافظة على ثوابته ومبادئه[٦١].

وأما الشخصيّات النسقيّة فهي شخصيّات مضطربة في نفسيّاتها، مهزوزة في شخصيّاتها، فشخصيّة (أيمن) شخصيّة متكبّرة، متعاليةٌ، استعراضية[٦٢]. وهو يتعامل مع المخالف باستئصاليّة، ولا يعترف بالآخر[٦٣]!

وأمّا شخصية (عدنان) النسقيّة في رواية (الشميسي) فهي شخصيّة ضعيفة، شديدة الحساسيّة[٦٤]، يبحث عن الحماية والاطمئنان[٦٥]، ولا يحتمل التفكير الحرّ المستقلّ[٦٦].

إن هذه الشخصيات السلبيّة، التي تحمل صفات حادّة تكون مهيّأةً للمواقف المتطرّفة، ومرشّحةً لتكون شخصيات نسقيّة.

ومن أسباب هذه النسقية -كذلك- الحماسة الشديدة، والإخلاد إلى أفكار مسبَقة، وحلول جاهزة، وعدم إعطاء العقل المساحة الحرّة للتفكير، وتقييد المنطق عن دوره المهمّ في الحكم على الأشياء، والتعاطي مع الظروف المختلفة، وتلك كانت صفات الشخصيّات النسقية في رواية (الكراديب): (وليد)، و(عبد الله)، و(لقمان)[٦٧].

*** خاتمة**

لقد اجتهد هذا البحث -من خلال رجوعه إلى نماذج من المنجز الروائي السعودي- في أن يسائل الأنساق الثقافية، والمكوّنات الفكرية التي تشكّل المواقف، وتتحكّم في الاتجاهات تجاه المنجز التراثي، والمنجز الحداثي.

إنّ لدى أمتنا العربية والإسلامية مكوّنات ثقافية وحضارية تُختَصّ بها، وتتميّز بها. وإذا كانت الحضارات الأخرى حضارات مؤقّتة بأزمنة معيّنة، ومؤطّرة بحدود مكانيّة ثابتة، فإن حضارتنا حضارةٌ ولّادة، فيها بذور التعايش، والمعاصرة لكلّ زمان ومكان، ولكنها بحاجة إلى عقول منفتحة، وشخصيّات مرنة غير متصلّبة، شخصيّات تعتزّ بهُويّتها، وتنتمي إلى أمتها، ولكنها تسائل الماضي، وتتفاعل مع الحاضر؛ لتبنيَ المستقبل. تنتمي إلى ذاتها، وتحسن التفاعل والتعامل مع الآخر.

ويُعيق هذا التفاعلَ الجدليَّ الناضج أنساقٌ تشكّلت عبر الزمن، وتجذّرت عبر مراحل حضارية مختلفة في وعي الإنسان العربي و(لا وعيه). وبمقدار ما يتخفّف الإنسان العربي من سطوة تلك الأنساق الثقافية بمقدار ما يستطيع الاقتراب من تحقيق موقف تفاعل جدليّ ناضج، لا ينتقص منه الاحترام لمكانة التراث، ولا يعمّي عليه بريق المعاصرة، بل يختار بنضج، ويبني بفاعليّة.

الهوامش

(1) انظر: د. ميجان الرويلي و د. سعد البازعي، (**دليل الناقد الأدبي**)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص ٣٠٥.

(2) انظر: عبد الله محمد الغذامي، (**النقد الثقافي :قراءة في الأنساق الثقافية**)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ٨٣.

(3) انظر: ضياء الكعبي، (**السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل**)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(4) انظر: عبد الله محمد الغذامي، (**النقد الثقافي**)، ص ٦٥.

(5) والشخصية النموذجية: هي الشخصية التي تمثل طبقة معينة، أو فئة من المجتمع، بحيث تجتمع فيها خصائص وصفات تصدق على عدة أفراد يمثلون تلك الفئة. انظر: د/ عبدالفتاح عثمان ، **بناء الرواية (دراسة في الرواية المصرية**)، مكتبة الشباب – القاهرة ١٩٨٢م، ص١٢٢.

(6) عبد الوهاب مرعي، رواية (**الغيمة والوجه الحنطي**)، طبعة المؤلف نفسه، ط٢، ١٤٢٧هـ، ص ١٥.

(7) المصدر السابق، ص ١٨.

(8) المصدر السابق، ص ٢٩.

(9) انظر: المصدر السابق، ص ٨٦.

(10) المصدر السابق، ص ٨٠.

(11) المصدر السابق، ص ٣٦.

(12) المصدر السابق، ص ١٧.

(13) المصدر السابق، ص ٢٠.

(14) المصدر السابق، ص ١٨.

(15) المصدر السابق، ص ٢٠.

(16) وهي مقولة تنسب لوهب بن كيسان، انظر: ابن عبد البر القرطبي المالكي، كتاب (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، مج٢٣، ص١٠، طبعة وزارة الأوقاف الإسلامية بالمغرب.

(17) عبد الوهاب مرعي، رواية (**الغيمة والوجه الحنطي**)، ص ٢٠.

(18) المصدر السابق، ص ٨٤.

(19) المصدر السابق، ص ١٨.

(20) انظر: تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الشميسي**)، دار الساقي، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م، ص ٥٨.

(21) انظر: تركي الحمد، رواية (**شرق الوادي – أسفار من أيام الانتظار**) دار الساقي، بيروت- لبنان الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ص ٩٦.

(22) علي الدميني، رواية (**الغيمة الرصاصية – أطراف من سيرة سهل الجبلي**)، دار الكنوز الأدبية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م ، ص ١٠٣.

(23) انظر: عبد الله الغذامي، (**حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٧٥، وما بعدها.

(24) انظر: غازي القصيبي، رواية (**العصفورية**)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٩٩م، ص ٢٧٩.

(25) انظر: تركي الحمد، رواية (**ريح الجنة**)، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢١٩.

(26) المائدة: ٥١.

(27) النساء: ١٣٨- ١٣٩.

(28) الممتحنة: ١.

(29) تركي الحمد، رواية (**ريح الجنة**)، ص١٠٥- ١٠٦.

(30) المصدر السابق، ص١٥٧.

(31) انظر: عبد الوهاب مرعي، رواية (الغيمة والوجه الحنطي)، ص ٥.

(32) المصدر السابق، ص ٩.

(33) انظر: المصدر السابق، ص ١٧، ٧٩.

(34) انظر: المصدر السابق، ص ٦٦.

(35) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

(36) المصدر السابق، ص ٢٤.

(37) المصدر السابق، ص ١٦.

(38) انظر: غازي القصيبي، رواية (العصفورية)، ص ٢٧٤ وما بعدها.

(39) انظر: المصدر السابق، ص ٢٧٩

(40) انظر: المصدر السابق، ص ٢٧٥- ٢٧٦.

(41) تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الكراديب**)، دار الساقي، بيروت- لبنان, الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م ، ص ١٧٩- ١٨٠.

(42) عبد الوهاب مرعي، رواية (الغيمة والوجه الحنطي)، ص ١٦.

(43) انظر: المصدر السابق، ص ٩٣.

(44) انظر: المصدر السابق، ص ١٨.

(45) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(46) انظر: المصدر السابق، ص ١٥٤.

(47) انظر: المصدر السابق، ص ٨٨.

(48) انظر: المصدر السابق، ص ٨٣- ٨٤.

(49) انظر: المصدر السابق، ص ٦٧.

(50) انظر: غازي القصيبي، رواية (العصفورية)، ص ٢٧٤ — ٢٧٦.

(51) انظر: المصدر السابق، ص ٢٧٨.

(52) المصدر السابق، ص ٢٧٨.

(53) آل عمران: ٢٨.

(54) البقرة: ١٩١.

(55) البقرة: ١٩٠.

(56) تركي الحمد، رواية (ريح الجنة)، ص١٧٤- ١٧٥.

(57) انظر: عبد الوهاب آل مرعي، رواية (الغيمة والوجه الحنطي)، ص ٢٥

(58) انظر: المصدر السابق، ص ٧.

(59) انظر: المصدر السابق، ص ٩، ١٣.

(60) انظر: المصدر السابق، ص ١٧- ١٨.

(61) انظر: المصدر السابق، ص ١٣، ٣٠.

(62) انظر: المصدر السابق، ص ٩، ١٢.

(63) انظر: المصدر السابق، ص ٣٩.

(64) انظر: تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الشميسي**)، ص ٦٦.

(65) انظر: المصدر السابق، ص ٦٧.

(66) انظر: المصدر السابق، ص ٦٧- ٦٨.

(67) انظر: تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الكراديب**)، ص ١٧٩.

المصادر والمراجع

- تركي الحمد، رواية (**ريح الجنة**)، دار الساقي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- تركي الحمد، رواية (**شرق الوادي – أسفار من أيام الانتظار**) دار الساقي، بيروت– لبنان الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
- تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الشميسي**)، دار الساقي، بيروت– لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.
- تركي الحمد، **أطياف الأزقة المهجورة**، رواية (**الكراديب**)، دار الساقي، بيروت– لبنان, الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
- عبدالفتاح عثمان ، **بناء الرواية (دراسة في الرواية المصرية)**، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٨٢م.
- عبد الله محمد الغذامي، (**حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- عبد الله محمد الغذامي،(**النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية**)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م
- عبد الوهاب مرعي، رواية (**الغيمة والوجه الحنطي**)، طبعة المؤلف نفسه، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- علي الدميني، رواية (**الغيمة الرصاصية – أطراف من سيرة سهل الجبلي**)، دار الكنوز الأدبية، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- غازي القصيبي، رواية (**العصفورية**)، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.
- ضياء الكعبي، (**السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل**)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- ميجان الرويلي وسعد البازعي، (**دليل الناقد الأدبي**)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.



صور التناص
في روايات يوسف المحيميد

د.زهير حسن العمري(*)

مدخل :

لماذا الكاتب يوسف المحيميد (١)؟

يعد يوسف المحيميد أحد أهم الأسماء الروائية المعاصرة في السعودية ، وهو من أكثر الكتاب نتاجاً سردياً؛ حيث صدرت له أربع روايات، وست مجموعات قصصية، منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي.

وتميزت تجربة المحيميد السردية ، وخصوصاً في حقل الرواية ؛ حيث رصدت التحولات السياسية والثقافية، والاجتماعية في العقود الثلاثة الماضية ، وتفاعلت روايات المحيميد مع الأحداث التاريخية التي مرت بها منطقة الخليج من خلال استدعاء هذه الأحداث في رواياته بالتوازي مع المشاهد الاجتماعية التي كانت لا تنفصل عن الأحداث السياسية والاجتماعية .

وقد حمل المحيميد على عاتقه أن يكتب روايات هي أقرب ما تكون إلى درجة البوح بما هو موجود من ناحية وبما هو مأمول من ناحية أخرى، والذي يتمثل بالصعود بالإنسان إلى أعلى مراتب الحرية.

يكثف " المحيميد" بهذه الرؤية فهمه لمفهومي الحركة والسكون من خلال آلية التناص.إنهما ليسا مجرد فعل ميكانيكي يأخذ شكل الانتقال من حالة إلى حالة، وإنما هما حالة تفاعل اجتماعي وإنساني، في منتهى العمق.

---

* ـ أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية – جامعة نجران.

ولماذا التناص[٢] ؟

يعود سبب اختيار هذا الموضوع ؛ نظراً لأن التناص أحد المصطلحات المستحدثة في النقد العربي، والتي استغلها المحيميد ليؤكد على البعد الحركي القائم على ضرورة التغيير الاجتماعي والسياسي ، والثقافي ، والنفسي، ليرتقي بالانسان الى مستوى بناء مستقبل جديد هو على النقيض من كل ما يصور تناقضات الواقع ، وكذلك لعدة أسباب ، منها :

- أن التناص أداة مهمة لمقاربة النصوص الأدبية بشكل عام في القديم والجديد ؛ فهو أداة للتفاعل النصي بين الماضي والحاضر .
- أننا بواسطة التناص نستطيع أن ندرس علاقات النصوص بعضها ببعض .

وتسعى هذه الدراسة من خلال منهج وصفي تحليلي للإجابة عن تساؤلات منها :

- ما طبيعة العلاقة بين روايات يوسف المحيميد ؟
- ما حدود التداخل والتفاعل بين رواياته ؟
- ما أنواع التداخل النصي في روايات يوسف المحيميد ؟
- ما حدود التناص في شكل روايات يوسف المحيميد ومضمونها ؟

و دراستي لموضوع " التناص " في روايات " يوسف المحيميد " هو رغبة في تفكيك الرؤى المضمونية ، وللبحث في عمق الدلالة ، حيث حفلت رواياته بالكثير من الاقتباسات والتضمينات المختلفة حتى لا تكاد تخلو رواية من هذه الاقتباسات والاستشهادات .

وسأتبع المنهج التحليلي الفني في استعراض صور التناص وأنواعه ومصادره في روايات " يوسف المحيميد " بحيث يتم تحليلها ، وفرز مكوناتها وجزئياتها ، وتبين أوجه التناصات بين هذه النصوص المعاصرة ، والنصوص السابقة .

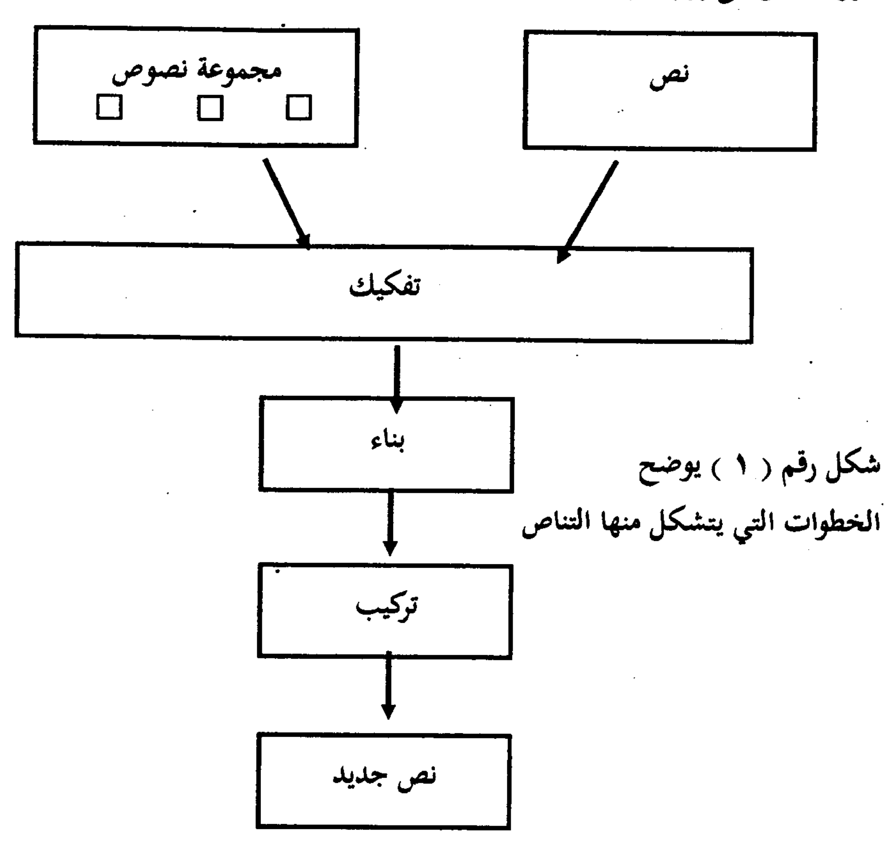
والحقيقة أن مصطلح " التناص كما ذكر "عبد العزيز حمودة " في كتابه " المرايا المحدبة " أن مصطلح التناص كان مصطلحاً جدلياً ، وكانت الرؤية حوله متناقضة لدى كثير من النقاد ، حيث " كان من أكثر المصطلحات مناقشة ودراسة ؛ حيث " لم تثر كلمة جدلا نقدياً شغل الحداثيين جميعاً قدر الجدل الذي أثارته كلمة Intertextuality . ربما يكون أحد أسباب الجدل في العربية هو غرابة المصطلح النقدي الذي نقلت عنه.فأحيانا تترجم إلى تناص ، وأحيانا إلى بينصية التزاماً بأمانة نقل المصطلح باللغة الإنجليزية"[٣] .

ويتفق " حمودة " مع ما ذهب إليه " رولان بارت " في " إن البينصية تقوم على تلك العلاقة بين النص الفردي ، وما يسميه " بارت " بالكتاب الأكبر The Book - مستخدماً الحرف الأكبر في الكلمة ـ وهو الكتاب الذي يضم كل ما كتب بالفعل . أي أن النص الحاضر يحمل في شفراته بقاياً، وآثاراً ، وشذرات من ذلك الكتاب الكبير ، وأنه الجزء من كل ما تمت كتابته "[٤] .

ومع اختلاف التسميات يظل المعنى الذي يقصد به " التناص" أو " البينصية " هو العلاقة التفاعلية التوليدية بين نص وآخر .

وعطفاً على ما سبق يبقى " التناص " أحد أهم المكونات البنيوية التي ينبغي دراستها في العمل الأدبي وفحصها ، ومعرفة أبعادها . "وإذا كان النص الأدبي هو لغة إيحائية؛ فإن دراسة التناص هي ما ينبغي أن تحل محل دراسة النص ؛ لأنها لا تهدف إلا إلى معرفة النص ، ولأنها هي المادة البنيوية في النص ، ولأن النص هو ملتقى نصوص عديدة ، ومكان تبادل يخضع اللغة للإيحاء"[٥].

ويرى " لحميداني " أن التناص أمر لا مناص له للمبدع خاصة في الأعمال الروائية " والتناص هو ضرورة حتمية لتعبير الذات عن نفسها ؛ لأن كل إجراء حواري بين الذوات يترتب عنه بالضرورة إجراء تناصي"[٦].



شكل رقم (١) يوضح
الخطوات التي يتشكل منها التناص

ويمكن القول بأن آلية تشكل التناص في النصوص تمر بعدة مراحل كما يوضحها الرسم التوضيحي بالأعلى ، ومن هذا المنطلق فإنه يمكننا القول بأن " الأديب أو الشاعر عند تشكيل نص جديد ، يلجأ إلى التناص من نصوص سابقة أو معاصرة ؛ فيأخذ المدد من فكرتها أو صورها أو تراكيبها، بحيث يغدو النص الجديد نتيجة وخلاصة لعدد من نصوص سابقة كان دور الأديب فيها إعادة صياغتها بشكل جديد، بحيث لم يبق من النصوص السابقة سوى مادتها في حين يختفي الأصل الذي لا يتوصل إليه ولا يدركه إلا ذوو الخبرة والمران " [٧].

أنواع التناص : للتناص أنواع مختلفة بحسب سياقه و موضوعه و مستوياته ، تنطلق من مفهومه الاصطلاحي ، وهناك عدة مفاهيم مكنت مصطلح " التناص " من الاستقرار المصطلحي ، وأوضحت طبيعة العلاقة التي تربط نصاً بآخر ، وهي[٨] :

المعرفة الخلفية : وهي التي تتحكم في إنتاج النص وتلقيه .

المبدع : وهو المنتج للنص .

السياق : الذي يحقق الاختلاف بين النص المزاح ، والنص الحَّال .

المتلقي : هو الذي يقوم بتأويل النصوص ، وإدراك طبيعة تفاعلها .

المقصدية : وهي التي تحدد طبيعة التفاعل التي يقوم بها نص مع نصوص أخرى

آليات التناص : التوالد والتناسل والتواتر والمحاكاة والتحويل والمشابهة والمماثلة.

العلاقات النصية: المناص، والميتانص، والتعالق النصي ، وجامع النص ، والتناص .

وسنقف في هذا البحث على التناص الكلي في روايات المحيميد من خلال الوقوف على بنية التناص الأساسية في النص . إذ التناص حسبما يرى " باختين " يشمل جميع نواحي النص ، فهو " لا يعتد بالتناص اللفظي فقط ، بل يشمل التناص المعنوي والشكلي ، " ولا يقتصر الأمر على كون الكلمات قد استعملت دائما من قبل ، وكونها تحمل داخلها آثار استعمال سابق ، بل إن الأشياء نفسها قد لومست في حالة واحدة على الأقل من حالاتها السابقة ، من قبل خطابات أخرى لا يخفق المرء في أن يصادفها"[٩].

أولاً : التناص الداخلي

وهذا النوع من التناص يقصد به التناص الذاتي بحيث يتناص الكاتب مع نصوصه سواء كانت روائية أو قصصية أو شعرية أخرى بمعنى " نصوصه يفسر بعضها بعضاً ، وتضمن الانسجام فيما بينها ، أو تعكس تناقضاً لديه إذا ما غير رأيه "[١٠] .

ولما كان التناص أداة المحيميد في التعبير عن الإيقاع الساكن والرتيب داخل الواقع الذي يعيش فيه، فقد كانت تجربة "غسل الموتى " من أهم التجارب ، التي أقام عليها الكاتب تناصاته :

- أحداث حرب الخليج الثانية ١٩٩٠م: تناص زمني بين رواية " القارورة "التي جرت أحداثها في حرب الخليج ، وبين بعض أحداث رواية " الحمام لا يطير في بريدة " حيث كان" فهد السيفلاوي "في فترة طفولته لا تزال عالقة في ذهنه أحداث حرب الخليج الثانية في التسعينيات، ويتذكر الأحداث التي مرت لأبيه ، ووحشته من المكان في مدينة بريدة . " لم تكن بريدة مكان مألوفاً للصغير فهد رغم عيشه لأشهر وقت حرب الخليج مطلع التسعينيات" (١١) .

وفي النص السابق نجد أن الكاتب في هذا الجزء من المقطوعة حاول أن يعيد ويفكك النص ، لكنه لم يستطع أن يصل إلى حل في إعادة التشكيل من جديد ، ولا شك أن ذلك يعود لطبيعة النصوص الروائية ؛ فهي تخضع لصور ورموز وإشارات تحدث مثل هذه العلاقات التناصية بين النصوص الروائية خاصة إذا أخذنا بالاعتبار " إن تعدد الشخصيات في الرواية خاصة هو إجراء من أجل بعث حوارية متعددة الأطراف. وعليه فالتناص المقابل لا يعني ارتباط نصين فقط ، بل جملة من النصوص يجمعها على صعيد مشترك نص واحد " (١٢).

ونستطيع بالتناص تتبع منشأ الألفاظ وتطورها ، ونعرف من خلاله مدى تفاعلها مع السياقات والأزمنة المختلفة . ومما جاء من صور التناص في أعمال " المحيميد الروائية " من مثل :

- في مغسلة الموتى : حيث نلمح تناصاً في الفكرة بين روايتي " القارورة " و"الحمام لا يطير في بريدة " في مغسلة الموتى ، كانت حاضرة الطقوس في الروايتين ، وتوالدت الحكايات من خلال هذين المشهدين؛ حيث جاء في رواية القارورة "... وأطلقت أنبوب الماء في أنحاء الجثة ، وقد أخرجت من حقيبتها

بعض القوارير المغمورة بالمسك والخردل والكافور ، ثم بدأت تدعك الجثة وتدعو لها "[١٣] .

وتصوير مشهد غسل الجثة جاء وصفاً تفصيلاً للغاسلة ، وللمكان الذي تم فيه الغسيل وللجثة، وهذا المشهد تماماً يتناص مع رواية " الحمام لا يطير في بريدة " حيث جاء على لسان بطل روايته " بعد تكفينه أخرج فهد دهن العود ، وفكر بأن يمسح على قماش الكفن بالأنبوبة الزجاجية الصغيرة، لكن خاله إبراهيم أخذ من القارورة الصغيرة ، ورش منها قطرات داكنة على جثمانة "[١٤] .

والمشهد السابق يأخذ بعداً وصفياً أكثر عمقاً حيث وصف ألوان لبس غاسلة الجثث وهيئتها ، وكيف أصبح غسيل الجثث مجرد عمل روتيني لا يترتب عليه أي خوف أو ذعر من مواجهة الموت في كل يوم . " دخلت امرأة عجوز تلبس قميصاً أخضر محفوف الأكمام والصدر، بتطريز برتقالي ، وبيدين محنيتين ،استلمت جثة الجدة ، وانهمكت في عملها اليومي كغاسلة جثث موتى"[١٥] .

والتناص وقع في تصوير طريق الغسيل في المغسلة بطريقة تفصيلية " ثم بدأت تدعك الجثة وتدعو لها ، حتى علت دعواتها والروائح العطرة في سماء المطبخ ، وتسللت من شبك النافذة إلى سماء محفوفة برائحة البارود والقذائف "[١٦] .

ولما كان "التناص" أداة المحيميد في دمج تناقضات الواقع، والتعبير عن الإيقاع الرتيب داخل الواقع ؛ فقد كانت تجربة "غسل الموتى" من التجارب، التي قام عليها " التناص" عند الكاتب. حيث نلمح تناصا لهذه التجربة يتوزع بين روايتي "القارورة"، "والحمام لا يطير في بريدة "،إذ توالدت الحكايات من خلال هذين المشهدين، حيث جاء في رواية القارورة"........ وأطلقت أنبوب الماء في أنحاء الجثة، وقد أخرجت من حقيبتها بعض القوارير المغمورة بالمسك والخردل، والكافور، ثم بدأت تدعك الجثة وتدعوا لها"، ويعيد الكاتب هذا النص في رواية "الحمام لا يطير في بريده" حيث جاء على لسان بطل روايته: بعد تكفينه أخرج دهن العود، وفكر بأن

يمسح على قماش الكفن بالأنبوبة الزجاجية الصغيرة، لكن خاله إبراهيم أخذ من القارورة الصغيرة، ورش منها قطرات داكنة على جثمانه.

وكما نلحظ في المقطع السابق أن الكاتب ينتقد من خلال هذا التناص الإحساس بالسكونية والتبلد الذي أصاب المجتمع، حيث أصبحت تجربة غسل الموتى روتينا، يوميا، لا كما عهدناه تدمي القلوب حزنا، وتتسبب بمواجع لا يمكن نسيانها..

- ويمكن أن نرصد بعض التناصات القصيرة - والتي توزعت ما بين المباشرة ، وغيره المباشرة - بين هاتين الروايتين :

(أ) قوارير العطر ، وهذا تناص صريح ومباشر في الروايتين .

(ب) مكان الغسيل ، كان الغسل في مغسلة الموتى .

(ج) مشهد الصمت ، وهذا تناص غير مباشر تنبئ عنه خلفية المشهدين في الروايتين حيث كان المشهد صامتاً يسترجع فيها الكاتب أحداثاً قديماً ، ومستغرقاً في الوصف .

وفي رواية " نزهة الدلفين يتناص الروائي " المحميميد " مع ذات المشهد في تصوير مشهد الجثة حيث تحضر الرائحة في لحظة الموت والبحث عن مكان الجثة " ... كأنما حواسه تقوده إلى رائحة البارود والرصاص ، ليبحث عن أنثاه الشهيدة"(١٧).

والكاتب في هذه التجربة يشير إلى القسوة التي أصابت قلوب الناس ، وافتقادهم للدفء العاطفي، وإن ظهر من شعر بقوة الموت ومايحدثه من ألم لا يوصف، فسيكون ضمن هذا المجتمع غريبا ومنبوذا،مما يضره إلى أن يكتم ألمه ، وينفس عنه بصمت ، ففي رواية " الحمام لا يطير في بريدة " يتكرر مشهد مغسلة الموتى في ثالث رواية من روايات المحيميد . " دخلت زوجتا العم ، أم ياسر ، وأم معاذ ، وهما تصحبان لولوة إلى المغسلة، فيما جلس " فهد" مقرفصاً، وقد لف غترته حول وجهه، وطفق يبكي بلا صوت " (١٨).

ويمكن ربط هذه التناصات في روايات يوسف المحيميد بالاضطرابات التي جعلت أدباء القرن العشرين يغيرون تعاملهم مع الواقع كما يرى " لحميداني " ؛ فلم يعد إحساسهم بالمكان يبعث في أنفسهم الشعور بالاطمئنان لذلك تغيرت نظرتهم إليه ، وكان موقفهم قد اتخذ شكلين جديدين :

أحدهما : يعتم عن قصد صورة المكان، ويقتصر على إشارات عابرة تدعو إليها الضرورة لإقامة الحكي .

ثانيهما: يبالغ في وصف التفاصيل بصورة يبدو معها العالم المادي ينوء بأشيائه وأماكنه على الأبطال"[١٩] .

ثانياً : التناص الخارجي

والتي يدين الكاتب بوساطتها السكون ،ويبحث عن الحركة والتغير ،والنضج الفكري فيحاول إسقاط القداسة عن الأخلاق الموروثة ،ويتخلص من مراجعه الاجتماعية حتى في العلاقة التي تربط الرجل بالمرأة ، فكان من الطبيعي أن تظهر لديه المشاهد التي يحاول فيها كل من المرأة والرجل التخلص من سلطة المجتمع وجبروته، والمتمثلة بالاختلاء المحرم.

والتناص بين رواية " الحمام لا يطير في بريدة " ورواية " فسوق " يمكن استيضاحه من خلال تناص الأفكار بين النصين التي تأرجحت بين النقل الواقعي والرصد التاريخي للأحداث، ويمكن أن نحصره في هاتين الروايتين عدة صور مختلفة ومتنوعة .

ومن صور التناص تكرار مشهد الخلوة بين الرجل والمرأة؛ وهذا المشهد تتكرر في روايات سعودية كثيرة ، وربما تتكرر لدى بعض الروائيين في أكثر من رواية ، مثل روايات عبده خال ، وروايات يوسف المحميد ، كذلك نجد هذا المشهد يتكرر كثيرا في روايات الكتاب الشباب .

وجاء هذا المشهد في رواية " الحمام لا يطير في بريده "عندما قبضت الهيئة على فهد السفيلاوي عندما أصبحت فتاة معه في السيارة ، وتطابق هذا المشهد إلى حد كبير مع ورواية " فسوق " لعبده خال نفس تفاصيل مشهد الخلوة بين رجل وامرأة " وفي الموعد المحدد كانت تجلس إلى جواره محبورة ، وهو يقود سيارة متهالكة منشغلاً بمفاتنها عن رؤية الطريق . طاف بها كورنيش جدة ، وقبل أن يستقر في مواجهة البحر اعترضتهما سيارة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... "[٢٠].

ويصل في متابعة هذا السرد إلى أن تسجل قضية الاختلاء المحرم بينهما "... سجلوا في محضرهم اختلاء محرم ، واقتيد محمود إلى السجن. ونادوا على أبي جليلة لاستلامها"[٢١].

وهذا ذات المشهد في رواية " الحمام لا يطير في بريدة " حيث " فهد السيفلاوي" يقع في قبضة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد أن ركبت معه فتاة في سيارته ، وذهب معها إلى مقهي ستار بوكس قبل أن تقبض عليه الهيئة هناك بتهمة الاختلاء المحرم .

هكذا يمكننا القول أن المحيميد يرى أن حرية المرأة وحرية الرجل جزءان لا يتجزءان على اعتبار أن قضية المرأة ،قضية مجتمع لا قضية فرد ،وتحريرها يتم بالضرورة بالتزامن مع الرجل لا ضده ،مادام الخصم واحد،والغاية واحدة.

ونستطيع القول من خلال تتبع " التناصات الموضوعية والسياقية " في روايات " يوسف المحيميد " بأن التناص جاء في أربع صور:

أولاً : أن يستخدم النص المضمن كما هو بألفاظه ، أو بتعديل طفيف على العبارة لا يخرجها عن المعنى

ثانياً : أن يقوم بتعديل طفيف على النص يتحول به المعنى إلى معنى جديد ، أو يضيف للمعنى السابق.

ثالثاً : استيحاء النص من خلال ذكر الإحالة إلى النص المضمن .

رابعاً : أن يقتبس النص السابق في النص الجديد ، ويضعه بين علامتي تنصيص إشارة إلى أنه نص مقتبس.

مصادر التناص في روايات المحيميد :

تتنوع صور التناص وأنماطه في روايات يوسف المحيميد ، ويمكن أن نقسمها في رواياته إلى ما يأتي:

(أ) **التناص الديني**

استدعى " يوسف المحيميد " في رواياته المصادر الدينية مستحضراً فيها عمقها وصدقها في تناول الحياة من الناحية المضمونية؛ وكذلك نظراً لما تحققه من الانسجام والاتساق بين النص الحاضر ، والنص المحال إليه (النص الغائب) مما يجعل هذا التضمين أو الاقتباس يبدو وكأنه من أصل النص الحاضر.

وبالعودة إلى روايات " المحيميد " يمكن تقسيم التناص إلى الديني إلى نوعين أولهما : القرآن الكريم، وثانيهما : الحديث النبوي الشريف .

(١) **التناص مع القرآن الكريم**

من الطبيعي أن يستعين المحيميد كأي روائي إلى القرآن الكريم لكونه يشكل لأي شاعر أو ناثر، مصدراً مهماً ، وهو من أخصب المصادر على الاطلاق ، حيث يحوي الكثير من الدلالات والمعاني والمضامين البليغة ، والتي تميزه عن باقي الكتب البشرية .

ولا شك أن عودة الكتّاب والشعراء إلى الاقتباس والتضمين من القرآن الكريم يمثل لهم قوة في نصوصهم، ويعطيهم قدرة على تكثيف الدلالة ، وإعطاء المعنى البسيط الذي يقصدونه دلالات كثيرة وعميقة ؛ لذلك وجدنا الكثير من الكتّاب يحرصون على التناص مع النص القرآني تعميقاً لنصوصهم .

ويخدم التناص القرآني رؤية الكاتب، التي يرصد فيها سكونية الواقع، ومضامينه السلبية ،وذلك عبر إشارته إلى الدواخل الإنسانية الممتلئة بالحركة التي لايتم توظيفها إلا في الدوائر السالبة ،غير المفيدة.

ومن التناصات المحتوية للحركة السالبة ما جاء في رواية " الحمام لا يطير في بريدة " عندما سمع فهد صوت إمام المسجد بجواره يقرأ من سورة " العاديات " عندما قال : " فسمع الإمام يقرأ في الركعة الثانية : أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور، وحصّل ما في الصدور " [٢٢].

وتناص المحيميد في المقطع السابق مع قوله تعالى{ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ*وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ} [٢٣] . يؤكد بذلك أن حركة فهد حركة سالبة ، تساوي السكون تماما لكونها تتجاوز الأوامر الإلهية ، التي يفترض إطاعتها ؛ إذ نراه يفكر في المعصية حتى في وقت الصلاة.

وتكمن جمالية التناص القرآني في التواصل مع المصدر التشريعي والتنظيمي لحياة البشر ، وذلك لتدعيم أقواله ، وحواراته ، وبعض أفكاره التي يبثها في نصوصه الروائية حتى يعطيها صبغة من القبول والانسجام مع معطيات النص .

وفي تناص آخر في رواية " الحمام لا يطير في بريدة " يضمن المحيميد نصه آية قرآنية " فيا أخواني هداكم الله إن شرب الشيشة والمعسل والدخان بأنواعه من جملة المحرمات لما فيها من الأضرار الكثيرة التي أوضحها الأطباء ، ونهى عنها الله سبحانه وتعالى : يسألونك ماذا أحل لهم ، قل أحل لكم الطيبات... " [٢٤]. فالحلال هنا يشكل حدود الحركة الشرعية للإنسان المسلم، والتي يرتبط تجاوزها بالحركة السالبة، إذ لا تحمل لصاحبها إلا العقاب .

وتتأكد رؤية الكاتب ،التي يشير فيها لرفضه للحركة السالبة المرتبطه بالعقاب (والتي لاتحمل أي تغيير) من خلال التناص القرآني الذي يوظف فيه قصة سيدنا آدم ،حين تجاوز الأوامر الإلهية، فأكل من الشجرة التي نهاه الله عن الأكل منها ،

يقول " كان عليّ أن أغادر الجنّة ، جنّة القصر العظيم ، بعد سوأتي المشينة تلك ، وأن أهبط إلى الأرض مع أصحابي وأخواني في دار الحضانة " (٢٥).

ففي المقطع السابق يتضح لنا أن حركة سيدنا آدم ـ عليه السلام ـ حركة سالبة ، كان عقابه عليها أن نزل من السماء إلى الأرض ؛ لأنها في الأصل قائمة على مفهوم خاطئ للتغيير المنشود.

يحذر الكاتب في تناصاته الدينية من الحركة السالبة ،التي تساوي في مضامينها السكون ، والتي لاتجلب لصاحبها إلا الألم والعذاب ،فكان من الطبيعي أن يتكرر عنده التناص المرتبط بالحساب والعقاب الرباني بعد الموت....يتذكر " فهد " مشهد العزاء " يدير السواك في فمه ، ويكر خرز المسبحة بإبهامه بطريقة آلية عجولة :(إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون) فيومها جاء رحمها الله " (٢٦).

هكذا يمكننا القول إن الكاتب ومن خلال إضاءته لتلك الجوانب الإنسانية المسكونة بالحركة ، والرغبة في التمرد والتغيير، في الدوائر التي يجب فيها إظهار الولاء والطاعة والرضوخ، يعلن عن افتقاده لمثل هذه الحركة في الدوائر التي يجب فيها التعبير عن الرغبة في التغيير. وجاء هذا التناص منسجماً مع المشهد ، ومتسقاً مع حال الشخصية وردة فعلها حيال حالة الموت ، محاولة لتخفيف وطأته .

وكان " المحيميد " في أغلب تناصاته مع آيات القرآن الكريم يضمنها كاملة دون يبدل في الكلمات حتى يستخدم الألفاظ القرآنية في معرض السرد ، وهو بذلك يريد تحقيق وظيفة التناص من حيث الغرض الموضوعي أو الفني الذي ضمنه من أجله ، مع الحفاظ على النص القرآني بقدسيته نصاً ومعنى .

(٢) التناص مع الحديث النبوي الشريف

يفيض التناص المرتبط بالأحاديث النبوية برؤية الكاتب المعبرة عن افتقاده للحركة الإيجابية ، التي يتجاوز بها حالة السكون و خارج القيمة التي يشعر بها تجاه المحيط الذي يعيش فيه .

وتناص " المحيميد " في رواياته كثيراً رواياته مع الحديث النبوي الشريف ؛ ليكسب المشهد الروائي إقناعاً أو ليعطيه حجة موضوعية تسد الفجوة السردية ، أو تصل به إلى النهاية في بعض المشاهد القصيرة أو الكلية في النص الروائي .

ومن هذه التناصات ماجاء في رواية " فخاخ الرائحة " عندما كان يصور مشهد مناسك الحج " هل سيؤدون حجاً صادقاً من غير رفث ولا فسوق ؛ لكي يعودوا إلى أهلهم كما ولدتهم أمهاتهم بذنب مغفور، وسعي مشكور، أي سعي يشكرون عليه وهم يقتلون فينا الروح والرجولة " [٢٧] .

وهو بذلك يتناص مع قوله تعالى : { فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ}[٢٨] ، إذ يدعو الكاتب من خلال هذا التناص المجتمع إلى إعادة النظر في التناقضات التي تقوم عليها أسسه ، ومضامينه ؛ وصرح ذلك حينما قال : " أيّ سعي مشكور ، وهم يقتلون فينا الروح والجولة"

وحين يواصل " خالد " في استرجاعه لحياة خاله ، و يعرض لنشاطه التجاري ؛ فهو لم يأخذ الرشوة لأنه يعلم مسبقاً بأن من يأخذها عقوبته في النار ، ويؤكد على نزاهة (الخال) وأنه كان تاجراً شريفاً. " فلم يدفع رشوة مثلاً ، لأن ذلك حرام ؛ فالمرتشي والراشي في النار " [٢٩].

والتناص هنا ليس اعتباطاً بل هو يأتي اتساقاً مع الموقف الذي تعيشه " طرفة " حتى وكأن التضمين للحديث النبوي جاء من نسيج النص . " صاحت طرفة لحظة ذاك : كفاية يمه ، أرجوك خلاص الله يرحمه، ثم أضافت بصوت منطفئ : اذكروا محاسن موتاكم " [٣٠].

فالكاتب يدرك أن الحياة كي تكون صحيحة يجب أن نهز الضمير الاجتماعي ، ونحرك سكونه، وهذا ما يؤكده موقف " طرفة " ثم إن صوت " طرفة " المنطفيء ، يدل دلالة واضحة على أن الكاتب يخشى الموقف الصدامي مع المحيط ؛ لأنه يعلم أنه سيلاقي مواجهة وإدانة منه.

وكما نلحظ في المقطع السابق أنه يتناص مع الحديث النبوي الشريف " عن ابن عمر أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : " اذكروا محاسن موتاكم ، وكفوا عن مساويهم " [٣١]. (رواه أبو داود والترميذي)

(ب) **التناص الأدبي**

ويقصد به أن تتضمن بعض الروايات نصوصاً وآثاراً أدبية مختلفة ؛ من شعر ، أو رواية ، أو مقالة، أو فلوكلور...، ويتسرب هذا التضمين إلى الرواية . ولقد ظهر التناص الأدبي في روايات " يوسف المحيميد " بشكل كبير ، وتجلى في صور وأنماط عدة ، يمكن أن نقسم هذا النوع من التناصات إلى ما يلي :

(١) **الشعر العربي**

اجتمعت صورة التناص مع القصيدة العربية حين رجع في رواية " القارورة " إلى قصيدة " نزار قباني" : " قال لي في ليالٍ تلت ، إنني أجمل من ينضد الكلمات في جريدة المساء، حتى تتحول الكلمات إلى أقمار صغيرة، وقال إنني أخرج من الماء الحجر: أنتِ لستِ امرأة عادية. إنك الدهشة.. والتخمين.. والآتي الذي لا ينتظر .. كيف في لحظة كشف وتجلٍّ، تخرجين الماء من الحجر ؟ كيف في لمسة هدب .. تجعلين القمر الواحد مليون قمر " [٣٢]. وتناص آخر مع الشاعر " أبو القاسم الشابي " على لسان " محمد الساهي " الذي انخرط في التنظيمات الجهادية في أفغانستان " إذ يعلق فوق سريره في سكن العمال بيت شعر بخط يده[٣٣] :

ومن يتهيّب صعود الجبال   يعش أبد الدهر بين الحفر

ويدل التناص في البيت السابق على رغبة الكاتب في إحداث التغيير في جميع مناحي الحياة ، هذه الرغبة التي بدت في صورة بحث عن التغيير في ذات الإنسان العربي ،الذي طوقته أشكال الحركة الساكنة.

ومن هذه التناصات ما قاله على لسان محمد " الذي انخرط في التنظيمات الجهادية في أفغانستان " إذ يعلق فوق سريره في سكن العمال بيت شعر بخط يده[٣٤] :

ومن يتهيّب صعود الجبال يعش أبد الدهر بين الحفر

فهو يريد من خلال هذا التناص الذي يعكس فيه بيت أبي القاسم الشابي بشكل حرفي، أن يدفع بالإنسان العربي من منطقة الصمت إلى منطقة الصوت ،ومن منطقة الغياب إلى منطقة الحضور، مما يعني أن الكاتب شديد الوعي بالشروخ التي يحدثها في جدران الواقع الذي يعيش فيه، فاستخدم أسلوب الوخز بالكلمات ، في فيض من الانفعالات التي تبدو ساكنة ،وغير جارحة.

وفي مقطع آخر من رواية " الحمام لا يطير في بريدة "على لسان بطل روايته" أعاد فهد الورقة ، وأخذ ورقة أخرى اصفّر لونها ، فأدرك أنها قصيدة عمودية طويلة ، قرأ مطلعها :

عبد سـرى في ليلة ظلماء هربا بتقواه من الفحشاء

هربا من الفتن التي حاطت به من فتنة السراء والضراء [٣٥]

(٢) الأغنية الشعبية

يمكننا القول إن التناص الذي خلقه المحيميد معتمدا على الأغاني الشعبية ، كان البوابة التي حاول من خلالها أن يبدأ حوارا مفتوحا فيما هو ممنوع(الحب)،وأن يزيل حواجز العقم التي لا يستطيع احد أن يفضحها ،وليظهر بالتالي رغبته في خلق واقع متحرك جديد.

و في رواية " الحمام لا يطير في بريدة " استحضر عدداً من الأغان الشعبية التي كان يرددها على لسان بطل الرواية " فهد السفيلاوي " :

" تقوى الهجر ، وش بقى لي عندك تدور لي عذر

لا تعتذر

تقوى الـهجر .. ما نجبر من عافنا ما ينجبر... لا تعتذر... "[٣٦] .

في مقطع آخر من الرواية من رواية " الحمام لا يطير في بريدة " تأتي الأغنية الشعبية انعكاساً للحالة النفسية التي يعيشها :

" يا منيتي

يا سلا خاطري

وأنا أحبك يا سلام... "[٣٧] .

أما في رواية " القارورة " فلقد جاء التناص مع الأغنية الشعبية تماساً مع حالة تأملية ، وهي تمثل حالة متكررة في روايات المحيميد :

" ألا يا سيد كل الناس

جمالك جاب لـي الوسواس

سبى عقلي من غير قياس

دخيلك يا كحيل العين " [٣٨].

وفي مقطع آخر من الرواية تتضمن الرواية مقطعاً من أغنية شعبية :

" تفضل واشرب الشاهي

بيالة شاهي ع الماشي

ولا تسمع قول الواشي

تفضل عندنا يا زين " [٣٩].

وهذا التضمين الكثيف للأغنيات الشعبية في روايات " المحيميد " يعكس التصاق الروائي بالواقع، ومحاولته الدائمة في أن يدفع المقدس عن مكوناته ، ورموزه، وأفكاره الجامدة التي قد تنبثق في كثير منها عن المعاني التراثية ، والصور النمطية التي تمثل الخلفية الثقافية والفكرية للناس .

و كان المحميميد لا يتناص في رواياته مع الأغنية الشعبية المحلية فقط ، بل كان يتناص مع الأغاني الشعبية العربية ، والتي راج استخدامها في العالم العربي " ... وعيناه مشرنقتان بعينيها الواسعتين : سألوني الناس عنَّك يا حبيبي .. كتبوا المكاتيب وأخذها الهوا ! كانت أصواتهم تضج طرباً وفرحاً "(٤٠) .

والتناص في المقطع السابق يعكس حرص الروائي المحيميمد في التوازن مع واقعه المحلي والعربي، ليس من حيث عرض القضايا السياسية والاجتماعية ، بل حتى من خلال عرض الثقافات والموورثات الشعبية بين الداخل والخارج .

(٣) التناص مع الأمثال الشعبية

ظهر التناص الأدبي المرتبط بالأمثال الشعبية في روايات " المحيميد " بشكل كبير لا يمكن حصره والإلمام به، لكنه يرتبط على كثرته برؤية الكاتب الباحثة عن الحركة في دوائر السكون، ومن ذلك تضمين المثل الشعبي " كل شيء كان مكتوباً . صدقت أمي في مقولتها التي تحقق لها الأمان النفسي دائما : المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين"(٤١) .

إن في هذا المثل إشارة واضحة إلى محاولة المحيميد أن يحرر مجتمعه مما هو محاط به من سكون، قد شمل جميع مناحي الحياة فيه ، فحاول أن يجد أداة للتغيير، فتوجه وبطريقة غير مباشرة إلى العادات والتقاليد فيه التي تنعكس بصورة واضحة في الأمثال الشعبية، فوجد أن أصحاب هذه التقاليد يقدسون مافيه ...صدقت أمي في مقولتها...فضاعت جهوده سدى .

ويمكن من خلال هذه التناصات الأدبية السابقة نستطيع أن نحدد بعض ما تميزت به هذه التناصات، التي حرص " يوسف المحيميد " علي تضمينها في رواياته، وهي على النحو الآتي :

أولاً : أن هذه التناصات التي تنوعت بين الاقتباسات والتضمينات جاءت مناسبة للمشاهد السردية والأحداث الفنية حتى جاءت وكأنها من نسيج النص .

ثانياً : أن هذه التناصات تميزت بأنها كانت تعبر عن رؤى المجتمع واهتماماته ، وتعطي انطباعاً واضحاً عن تكوين ثقافته ، وتشكيل مزاجاته .

ثالثاً : أن هذه التناصات الأدبية الكثيرة في روايات " يوسف المحيميد " كانت تمثل في حقيقتها الانعكاس العاطفي والنفسي للشخصيات الروائية ، والتي هي تمثل شخصيات مجتمعية تعكس المزاج العام .

(ج) التناص التاريخي

ونقصد بالتناص التاريخي هو استحضار الأحداث والمناسبات والشخصيات التاريخية في الرواية ، واستدعاء أفكارها أو مواقفها أو أقوالها بشكل مباشر أو غير مباشر .

ويمكن تقسيم التناص التاريخي في روايات المحيميد إلى نوعين أحدهما : تناص مع الأحداث التاريخية، وثانيهما : تناص مع الشخصيات التاريخية .

(أ) التناص مع الأحداث التاريخية

نلحظ حضوراً كثيفاً للمشاهد والوقائع التاريخية في روايات " يوسف المحيميد " خصوصاً الأحداث السياسية التي وقعت في الخليج العربي خلال العقود الأربعة الماضية.

وتميزت روايات المحيميد بأنها تتناص مع أحداث تاريخية وسياسية مرت بها منطقة الخليج العربي بشكل عام ، والسعودية بشكل خاص ؛ حيث جاءت رواية " الحمام لا يطير في بريدة " مع أحداث فتنة جيهمان في عام ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م ، وتتناص رواية " القارورة " مع أحداث حرب الخليج الثانية بدءاً من عام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م . حيث جاءت أحداث الروايتين متزامنتين مع هذه الوقائع التاريخية راصدة الفعل وردة الفعل .

ففي رواية " الحمام لا يطير في بريدة " مشهد مغادرة " كنت أظن أنني سأعود يوماً من المدرسة ، فلا أجد أمي ، خاصة حين رحل أهلها إلى عمّان وقت الأردنيون

والفلسطينون واليمنيون من السعودية، فقد كان بيان الأردن بأن الحرب على العراق هي حرب على الأمة العربية ، بيان نحس تسبب في طرد أهلي..." (٤٢).

وفي رواية " القارورة " تناص آخر صّور فيه " المحيميد " المشهد نفسه حين بدأت تتسارع أحداث الغزو العراقي للكويت ؛ ففي هذه الرواية يتحدث " المحيميد" عن ردة فعل اليمنيين في حرب الخليج في السعودية " هكذا الدول وهي تتخذ قرارتها عاطفياً مع غزو الكويت أم ضد ذلك !مع وجود قوات أجنبية في المنطقة أم ضد ذلك ؟ مع اقتراح قوات عربية أم ضد ذلك ؟ هكذا فر اليمنيون خاسرين أحلام عشرات السنين " (٤٣).

وفي رواية القارورة يكرر مشهد التناص مرة أخرى " كان اليمنيون يتخلصون من تجارتهم سريعاً ، ويركبون سيارات نقل صغيرة مملوءة بأغراضهم الشخصية وأحزانهم، سالكين طريق الجنوب في هجرة جماعية إلى صنعاء، وقرى يمنية في الجبال "(٤٤) .

تتناص الروايتان في صورة الحدث (مشاهد حرب الخليج) وخروج بعض الجنسيات العربية من السعودية نتيجة لردود الفعل السياسية المختلفة تجاه هذه الحرب ، ولم يك يفصل تجربة المرأة وحرية الرجل ؛ فهما جزءان لا يتجزآن في روايات المحيميد ،على اعتبار أن قضية المرأة، قضية مجتمع لا قضية فرد وتحريرها يتم بالضرورة بالتزامن مع الرجل لا ضده، مادام الخصم واحداً، والغاية واحدة.

وكان " المحيميد " لصيقاً بأحداث مجتمعه ، وحريصاً على أن لا يبدو منحازاً لرأي معين تجاه هذه الأحداث فكان يعرض الفعل وردود الفعل المختلفة ، داعياً إلى مراجعة هذه الوقائع التاريخية ، واستلهام العظات والعبر منها ؛ حيث إن مشاهد التاريخ تكرر نفسها من عصر آخر مع اختلاف مسبباتها وتداعياتها والظروف المحيطة بها .

ولعل أشهر هذه الأحداث هي حادثة محاولة مجموعة من النساء قيادة المرأة للسيارة ، حيث وردت في أكثر من رواية من رواياته " كان كل شيء صامتاً وغافياً ،

بينما عدة نساء بلغن السبع والأربعين امرأة كنّ يتجمعن عند مركز التميمي التجاري ، وأخرجن السائقين الباكستانيين والهنود والبنغاليين والأندونيسيين من قمرات القيادة ، وجلسن مكانهم أمام المقود، وسط ذهولهم ودهشتهم"(٤٥).

والحديث عن قيادة المرأة للسيارة في كثير من الروايات السعودية المعاصرة ، ومن هؤلاء الروائيين يوسف المحيميد ؛ حيث لا تكاد تخلو رواية من رواياته في التعريض لموضوع قيادة المرأة للسيارة ، بل وتكرر في روايتين استحضار قضية خروج النساء في عام ١٩٩٠م ، ومطالبتهن بقيادة المرأة للسيارة في تناص مباشر مع الحادثة نفسها .

وكما أدان المحيميد سكونية القيم السائدة في المجتمع نجده يهاجم سكونية الأوضاع السياسية العربية، من خلال مهاجمته للعرب، وتحميلهم مسؤوليات الهزائم، المتمخضة عن جهلهم وكسلهم ففي رواية القارورة يقول :هكذا الدول وهي تتخذ قراراتها عاطفيا مع غزو الكويت أم ضد ذلك؟ مع قوات أجنبية في المنطقة أم ضد ذلك؟ مع اقتراح قوات عربية أم ضد ذلك؟ هكذا فر اليمنيون خاسرين أحلامهم عشرات السنين" ويتكرر المشهد ذاته مرة أخرى:"كان اليمنيون يتخلصون من تجارتهم سريعا ويركبون سيارات نقل صغيره مملوءة بأغراضهم الشخصية وأحزانهم سالكين طريق الجنوب في هجرة جماعية إلى صنعاء".

وجاء في رواية القارورة تصور دقيق لهذه الحالات" الضربات الأولى تجاه بغداد كانت ضربات جراحية كما يسميها الإعلام ، والنقل الحي للضربات يشبه ألعاب الأطفال ، كان الرعب يملأنا من احتمال أن تقتحم الغازات السامة بيوتنا "(٤٦).

كان " المحيميد " شغوفاً في رواياته بعرض صور ومشاهد من الصراعات الفكرية، بحيث كان يوظفها في رواياته ، ومن ذلك عرضه لقضية استعانة دول الخليج بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت من الغزو العراقي الغاشم ، وكيف أحدث ذلك ردة فعل

مجتمعية كبيرة ، حيث رفض بعض المتدينين الاستعانة بالكفار ، ودخول بلاد المسلمين .

وهذه الصورة وردت في رواياته بشيء من الاختزال تارة ، وشيء من التفصيل والتحليل مرة أخرى ، وفي كلتا الحالتين كان يعارض " إن دخول القوات الأجنبية يعد كفراً وموالاة لهم ، فلا يجوز أن يدخل الكفار بلاد المسلمين، بل يجب أن نطردهم شر طردة ، كما يجب القضاء على من يوالي الكفار من العلمانيين والحداثيين، ويجب أن نفضح هؤلاء النساء الساقطات اللاتي يطالبن بحقوق وقيادة سيارة ، ويطالبن بأن تشيع الفاحشة بين نساء المسلمين ، قاتلهن الله .. " (٤٧).

والتناصات السابقة تكشف عن شعور بإحباط كبير، أشعله الواقع السياسي المنكسر والمنهزم، والذي يكتفي بالمشاهدة ، ولا يفكر بالتغيير.

ورغم حرص " المحيميد " في أعماله على التنويع إلا أنه كان يقع في التكرار ، حتى في تناوله لقضية قيادة المرأة للسيارة فلقد كان يعيد ما يتكرر في أحاديث العامة وفي الصحف والمجلات ، بحيث لم تبرز رواياته رؤية جديدة في تناول قضية قيادة المرأة للسيارة ، ولم تقدم صورة مختلفة عن ما يعرض من تسجيل تاريخي لحادثة خروج النساء في عام ١٩٩٠م ، أو لما يتكرر في كتابات الصحفيين والناشطين في حقوق المرأة .

ولكن يبقى ما يبرز قيمة تناوله في لقضية المرأة للسيارة ، هو حرصه على تسجيل لحظة قيادة المرأة للسيارة في رواية " القارورة " من خلال ما جاء على لسان بطلة روايته " منيرة الساهي " واشتراكها في هذه القضية كانت من النساء اللاتي خرجن في هذه المظاهرة . " ... فقد كثر حديث الناس عن قيادة المرأة للسيارة ، ومعلوم أنها تؤدي إلى مفاسد لا تخفى على الداعين إليها ، ومنها الخلوة المحرمة بالمرأة ، ومنها السفور ، ومنها الاختلاط بالرجل بدون جدار... " (٤٨).

ومن هذه الأحداث التي تتكرر في روايات " المحيميد " أحداث الحادي عشر من سبتمبر لعام ٢٠٠١م " ما زال فهد يستعيد ذكرى يوم الحادي عشر من سبتمبر كان في محل البسّام بشارع العليا يبحث عن جهاز ماكرويف رخيص ، وكانت شاشات التلفزيونات مضاءة ، ولقد لفته تجمع مجموعة من الشباب متوسطي العمر واقفين بذهول أمام الشاشة، وهم يرون الطائرات المدنية وهي تتفجر في برجي التجارة العالمية "(٤٩) .

ومن صور التناص التاريخي ؛ التناص مع الأحداث الاجتماعية التي حدثت في السعودية ، فقد ضمن في روايته " الحمام لا يطير في بريدة " حادثة تورط أحد الرقاة الشرعيين في قتل مريضة من سكان محافظة المخواة في منطقة الباحة ، ونشرتها جريدة الوطن في ٢٩ أغسطس ٢٠٠٦م ، حيث ضمن نص الخبر كاملاً ، وموثقاً بتضمينه من الصحيفة (٥٠).

(٢) التناص مع الشخصيات التاريخية

استحضر المحيميد في رواياته كثيرا عدداً كبيراً من الشخصيات الإبداعية أو التاريخية ، ومن هذه الشخصيات شخصية الرسام الهولندي الشهير" فينسنت فان جوخ " حيث استدعى " المحيميد " شخصيته في روايتين من رواياته ؛ ففي رواية " فخاخ الرائحة عبر بها عن حالة " طراد " مقطوع الأذن وقارن بينه وبين الفنان الهولندي" فان جوخ يا غبي ، هذا هولندي قطع أذنه، وأهداها لحبيبته"(٥١).

وفي مقطع آخر من الرواية " مثل هذا الذي يعيش في هولندا لن يرسم إلا أشجاراً وحقولاً وأزهاراً، ما له وما للصحراء والنوق والذئاب ، ولكن هل فعلاً قطع أذنه وأهداها إلى امرأة ، مجرد امرأة ؟ "(٥٢) .

وتستحوذ شخصية " فان جوخ " على ذاكرة المؤلف حتى تصبح مرجعية للشخصية الروائية في صورة مكررة ومملة." تذكر الموظفين الذين شبهوه بفنان هولندي اسمه فان جوخ قطع أذنه وأهداها لحبيبته"(٥٣).

ولا أجد مسوغاً لتكرار التناص مع شخصية " فان خوج " إلا أنه بمثابة إعادة توظيف لها في سياق النص الجديد ، محاولاً إيجاد علاقة بين " فان جوخ " وبطل روايته " طراد من خلال إيجاد علائق متنوعة تربط بين الشخصيتين. " ثم تذكر أنها لوحة للهولندي فان جوخ تصور فترة قيلولة الفلاحين قرب تل من العشب المحصود واليابس "(٥٤) .

والتناص في روايات المحيميد يوضح بشكل أو بآخر مدى حيوية نصوصه الروائية وتفاعل بعضها مع بعض ، وكذلك يلحظ تتبع انتقالها من عصر إلى عصر وفق السياقات التي تتبعها من حيث علاقة الاحتكاك المضموني أو الشكلي حيث إن نصوصه في مضمونها مجموعة من الصور التي تمثل مجموعة من الثقافات المحلية والسياقات والأنماط والرموز ، ولذلك وجدنا أن التناص في روايات كثير من الشفرات الثقافية التي تحيل إلى هذه النصوص مرجعياً؛ لتكسبها قبولاً وإقناعاً .

الخاتمة

إن روايات " المحيميد " كانت تحاور بعضها تارة ، وتحاور نصوصاً خارجية تارة أخرى، غير أن " المحيميد " استطاع أن يحتفظ بخصوصية لنصوصه الروائية التي جاءت محملة بالكثير من الدلالات ، وفاعلة ومتفاعلة مع العالم الواقعي ، ومع الأحداث التاريخية .

ومن خلال هذه التناصات كان يشير إلى القسوة التي أصابت قلوب الناس وافتقادهم للدفء العاطفي، وإن ظهر من شعر بقوة الموت وما يتولد عنه من ألم، فسيكون ضمن هذا المجتمع غريبا ومنبوذا، مما يضطره إلى أن يكتم ألمه، وينفس عنه بصمت، ففي رواية "الحمام لا يطير في بريده "يتكرر مشهد مغسلة الموتى في ثالث رواية من روايات المحيميد" دخلت زوجتا العم ، أم ياسر، أم معاذ، وهما تصحبان لولوة إلى المغسلة، فيما جلس فهد مقرفصا، وقد لف غترته حول وجهه، وطفق يبكي بلا صوت".

ويؤكد" المحيميد" سمة السكونية ، التي يعاني منها المجتمع العربي من خلال قضايا المرأة ، إذ نجده يشير من خلال أكثر من شريحة تناصية، إلى معاناتها المستمرة، والنظرة الدونية التي كرسها هذا المجتمع الذي ينظر إليها من عل في فترات متفاوتة ويظهر ذلك من خلال أحداث قيادة المرأة للسيارة، حيث لا تكاد تخلو رواية من رواياته في التعريض لموضوع قيادة المرأة للنسيارة، واستحضر أكثر من مرة قضية خروج النساء في عام ١٩٩٠م،ومطالبتهن بقيـ دة المرأة للسيارة في تناص مباشر مع الحادثة والتفاصيل نفسها. ولعل الكاتب في هذا التناص، يهدف إلى إدانة ذكورية المجتمع العربي، ويبسط قضية من قضايا المرأة، كقضية ملحة.

إن إشارة الكاتب المستمرة إلى عدم تفاعل المجتمع مع قضايا المرأة ، ونظرته السلبية لها ، تحمل في باطنها إدانة لهذا المجتمع الذي يكتفي بالمشاهدة ،فهو يريد ألا يخضع لمنظومة الأفكار والتقاليد وتجليات التهميش، بل يتحرر من الرتابة في نظام العلاقات الاجتماعية، التي أحكمت حلقتها السلطة الذكورية، فخلفت ساحة واسعة من العقد المكبوتة ،وانتهى الأمر بأن وضعت المرأة على الهامش، كعنصر من عناصره الساكنة.

يدين الكاتب في جميع تناصاته السكون والجمود، ويبحث باستمرار عن الحركة، والتغير، والنضج الفكري. فيحاول أن يسقط صفة القداسة عن الأخلاق الموروثة، ويتخلص من مراجعه الاجتماعية حتى في العلاقة التي تربط الرجل بالمرأة. فكان من الطبيعي أن تظهر لديه المشاهد التي يحاول فيها كل من المرأة والرجل التخلص من سلطة المجتمع وجبروته. والمتمثلة بالاختلاء المحرم...."طاف بها كورنيش جدة، وقبل أن يستقر في مواجهة البحر اعترضنهما سيارة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر....." "سجلوا في محضرهم اختلاء محرم، واقتيد إلى السجن، ونادوا على أبي جليلة لاستلامها" وهذا ذات المشهد في رواية"الحمام لا يطير في بريده "حيث فهد السيفلاوي" يقع في قبضة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد أن ركبت

معه فتاة في سيارته، وذهب معها إلى مقهى ستار بوكس قبل أن تقبض عليه الهيئة هناك بتهمة الاختلاء المحرم"

حرص المحيميد في تناصاته على تحرير عناصر المجتمع من كافة أشكال القمع، التي فرضتها نظم الأخلاق ، وأراد تحريرها من الخوف والتسلط، اللذين يقوم بهما الوعي الاجتماعي على ذواتنا.

هكذا تتبدى لنا رؤية الكاتب ،التي أبرزتها فعاليات التناص ،إنها رؤية تهدف إلى التخلص من الدلالات السلبية التي ظهرت في ترسيخ رؤيا فكريه جامدة في ذهن الإنسان العربي، وإخراجه من حيز السكون والتبلد إلى حيز الفاعلية.

الهوامش

(1) هو كاتب صحفي ، وروائي وقاص سعودي ، ولد في عام ١٩٦٤م في مدينة الرياض ، وصدر له في القصة " ظهيرة لا مشاة لها " و " لغط الموتى " و " أخي يفتش عن رامبو " . وصدر له في الرواية " فخاخ الرائحة " ، ورواية " القارورة "، ورواية " نزهة الدلفين " ، ورواية " الحمام لا يطير في بريدة " . حوار على البريد الإلكتروني مع الروائي .

(2) لو أردنا تحديد مفهوم التناص لغة فإننا نعيده إلى مادة (ن ، ص ، ص) وهي تدل على الإظهار والإفصاح ، وقال ابن دريد : نصصت الحديث أنصه نصاً أي إذا أظهرته " (للمزيد : ينظر ابن دريد ، جمهرة اللغة ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، ص ١٠٢ . وجاء في لسان العرب من مادة " ن ، ص ، ص " النص : هو الرفع، ونصك الشيء ، نص الحديث الحديث ينص نصاً أي رفعه ، وكل ما أظهر فقد نص ، وتعنى أيضاً منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها " (للمزيد ينظر : ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٧ ، بيروت : دار صادر ، ص ٩٧ – ٩٨

أما معناه الاصطلاحي : فهو تعريب للمصطلح الإنجليزي Intertextuality وقد ترجم إلى هذا المصطلح إلى التناص، وأحياناً أخرى إلى بينصة .

(3) حمودة ، عبد العزيز (١٩٩٨م) المرايا المحدبة ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة (٢٣٢) ، ط ١ ، ص ٣١٦

(4) حمودة ، عبد العزيز، مرجع سابق ، ص ٣٢١

(5) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(6) لحميداني ، حميد (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م) التناص وإنتاجية المعنى ، مجلة علامات ، ج ١ ، مج ١٠ ، ص ٧٨ .

(7) متولي ، عبد السميع مرجع سابق، ص ٢١– ٢٢

(8) بقشي ، عبد القادر (٢٠٠٧م) التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ، المغرب : أفريقيا الشرق، ط ١ ، ٥١– ٥٢.

(9) المرجع السابق

(10) مفتاح ، محمد (١٩٩٢م) تحليل الخطاب الشعري ، الرباط : المركز الثقافي العربي ، ط ٣ ، ص ١٢٥

(11) المحيميد ، يوسف (٢٠١١م) الحمام لا يطير في بريدة ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط ٤، ص ٧١

(12) لحميداني ، حميد ، التناص وإنتاجية المعنى ، ص ٦٨ .

(13) المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) القارورة ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط ٢ ، ص ٤١

(14) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٨٧

(15) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ٤١

(16) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ٤١

(17) المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) نزهة الدلفين ، بيروت : رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ص ٨٣

(18) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٣٢٥

(19) لحميداني ، حميد (٢٠٠٠م) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط ٣، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(20) خال ، عبده (٢٠٠٦) فسوق ، بيروت : دار الساقي ، ط ٣، ص ٧٦ .

(21) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(22) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٢١٥

(23) سورة العاديات : ٩ـ ١٠

(24) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٣٥٣

(25) المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) فخاخ الرائحة ، بيروت : رياض الريس للكتب والنشر، ط ٢ ، ص ١٠٢

(26) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٣٠٢

(27) المحيميد ، يوسف ، فخاخ الرائحة ، ص ١١٠

(28) سورة البقرة : ١٩٧

(29) المحيميد ، يوسف ، نزهة الدلفين ، ص ٥٧

(30) المحيميد ، يوسف الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٢٣٩

(31) سن أبو داود : ص ٤٩٠٠ .

(32) المحيميد ، يوسف القارورة ، ص ٢٧

(33) المصدر السابق ، ص ٥٧

(34) المصدر السابق ، ص ٥٧

(35) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٢٥٠

(36) المصدر السابق ٤، ص ١١

(37) المصدر السابق، ص ١٥٨

(38) المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) القارورة ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط ٢ ، ص ١٣٤

(39) المصدر السابق ، ص ١٣٤

(40) المحيميد ، يوسف ، نزهة الدلفين ، ص ١٠٧

(41) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ٢٠٧

(42) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٦٣

(43) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ١٥٧

(44) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ١٥٦

(45) المصدر السابق ، ص ٨٥ .

(46) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ٩٤

(47) المصدر السابق ، ص ١٦٠

(48) المحيميد ، يوسف ، القارورة ، ص ٩١.

(49) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ٢٠٦

(50) المصدر السابق، ص ٣١٠

(51) المحيميد ، يوسف ، فخاخ الرائحة ، ص ١٥

(52) المصدر السابق ، ص ٢٢

(53) المحيميد ، يوسف ، فخاخ الرائحة ، ص ٢١

(54) المحيميد ، يوسف ، الحمام لا يطير في بريدة ، ص ١٩٧.

المصادر والمراجع

١- بقشي ، عبد القادر (٢٠٠٧م) التناص في الخطاب النقدي والبلاغي ، المغرب: أفريقيا الشرق، ط ١ .

٢- تودورف ، تزفيان (١٩٩٦م) ميخائيل باختين والمبدأ الحواري ، تر . صالح، فخري ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ .

٣- حمودة ، عبد العزيز (١٩٩٨م) المرايا المحدبة ، الكويت: سلسلة عالم المعرفة (٢٣٢) ، ط ١.

٤- خال ، عبده (٢٠٠٦) فسوق ، بيروت : دار الساقي ، ط ٣ .

٥- الجرجاني ، عبد القاهر (د . ت) أسرار البلاغة ، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، جدة : دار المدني .

٦- ابن دريد ، (١٣٩٢م) جمهرة اللغة ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع .

٧- عزام ، محمد (٢٠٠١م) النص الغائب ... تجليات التناص في الشعر العربي الحديث ، دمشق: منشورات اتحاد العرب .

٨- العسكري ، أبو هلال (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م) كتاب الصناعتين ، بيروت : دار الكتب العلمية، ط ٢ .

٩- الغذامي ، عبد الله (١٩٩٤م) القصيدة والنص المضاد ، بيروت : المركز الثقافي العربي، ط ١ .

١٠- الغذامي ، عبد الله (١٩٩٣) ثقافة الأسئلة ... مقالات في النقد والنظرية، الكويت : دار سعاد الصباح ، ط ٢ .

١١- القيرواني ، ابن رشيق (١٤٠١هـ / ١٩٨١م) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، لبنان ، دار الجيل .

١٢- لحميداني ، حميد (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م) التناص وإنتاجية المعنى ، مجلة علامات ، ج ١ ، مج ١٠ .
١٣- متولي ، عبد السميع (٢٠١٤م) التناص اللغوي... نشأته وأصوله وأنواعه، دسوق : دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع ، ط ١ .
١٤- المحيميد ، يوسف (٢٠١١م) الحمام لا يطير في بريدة ، المغرب : المركز الثقافي العربي .
١٥- المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) القارورة ، المغرب : المركز الثقافي العربي، ط ٢ .
١٦- المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) نزهة الدلفين ، بيروت : رياض الريس للكتب والنشر، ط ١ .
١٧- المحيميد ، يوسف (٢٠٠٦م) فخاخ الرائحة ، بيروت ، رياض الريس للكتب والنشر ، ط ٢ .
١٨- مفتاح ، محمد (١٩٩٢م) تحليل الخطاب الشعري ، الرباط : المركز الثقافي العربي ، ط ٣ .
١٩- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (د . ت)، لسان العرب، ج ٧ ، بيروت: دار صادر



تقنيات الشكل الروائي في رواية (إنه البحر) للروائي اليمني صالح باعامر

د.إبراهيم أبو طالب(*)

مدخل :

مما هو واضح أن الرواية صارت النوع الأدبي الأكثر حضورا وتأثيراً في المشهد الإبداعي العربي بوجه عام، واليمني بوجه خاص، لما تمتلكه من أدوات تجريبية وإمكانات تقنية عالية في رصد المجتمع ومتغيرات الواقع المعيش بما يشهده من أحداث وقضايا مختلفة ومتنوعة، وهي لذلك تعدُّ الفن الأوسع انتشارا بين الفنون الكتابية والأجناس الأدبية لدى شباب الكتاب وكذلك كبارهم ممن لهم قدمٌ راسخة في هذا الميدان الإبداعي الكبير.

وللشكل الروائي العديد من العناصر التي ينبني عليها، والتقنيات التي يستند إليها ويقوم بها في توصيله لمحمولاته وفنيته بما يكسبه خصيصته النوعية والتجنيسية الفارقة والمميزة، ويظل قابلاً لتوليد التقنيات وتجديدها بما يكسبه الديمومة والمرونة والتجاوز، ويظل الروائي بدوره في كلّ عمل يبحث عن روح مختلفة يبثها في نصه تضمن له كينونة متفردة ووجودا متجدداً، وهذه هي طبيعة كلّ فنّ حيّ في أنه لا يتوقف عن التطور والسعي إلى البحث عن المختلف والمفارق والمدهش.

ولعلّ تقنيات الرواية هي ما يشغل الكتّاب والنقّاد(1) على حدّ سواء في البحث عن تقديم وتقويم المضامين الاجتماعية والإنسانية المتعددة في أشكالٍ متجددة على مستوى الأسلوب والعرض والخطاب والمتخيل الروائي.

---

* - أستاذ الأدب والنقد الحديث المشارك في جامعتي صنعاء والملك خالد .

ولسنا في هذه المقاربة بصدد تقديم قراءة تنظيرية في تقنيات الشكل الروائي ولا نرمي إليه لأن هنالك من الدراسات ما يغني عن ذلك[٢]، ولكننا نسعى إلى تقديم قراءة تطبيقية لواحدٍ من النصوص الروائية اليمنية الحديثة، وفق خطوات تحليلية إجرائية لعناصر الرواية وتقنياتها بما يقوله النصُّ وما يرويه.

الرواية والروائي:

تُعدُّ رواية (إنه البحر)[٣] للروائي والقاصِّ صالح باعامر الصادرة عن دار طوى بلندن، ٢٠١٣م ثالث أعماله الروائية بعد رواية (الصمصام) ١٩٩٣م، و(المكلا) ٢٠٠٣م، وبعد خمس مجموعات قصصية هي: (حلم الأم يُمنى) ١٩٨٠م، و(دهوم المشقاصي) ١٩٩٢م، و(احتمالات المغايرة) ٢٠٠٢م، ومجموعتين نشرتا لأول مرة ضمن أعماله الكاملة عام ٢٠٠٤م هما: (بعيداً عن البروتوكول، وحين ينطق القصر)[٤].

ولكن هذه الرواية على تكثيف حجمها الذي لا يتجاوز ورقياً المئة صفحة من القطع المتوسط، تنفتح على عالم واسع من الشخصيات والحكايات، وعلى عالم البحر ورحلاته في فترة من حياة اليمن هي زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية وفي عهد الاستعمار البريطاني على مناطق الجنوب من اليمن السعيد[٥]، إنها تروي حكاية سفينة (الفَرَج) وأخواتها من السفن أمثال: سفينة (النور)، وسفينة (المستهل)، وسفينة (البارشوت) وغيرها، في ما يمكن أن يطلق عليه مفهوم "سرد الشؤون المحلية" كما أسماه الباحث صلاح صالح في كتابه "سرديات الرواية العربية المعاصرة"[٦]، وسرد الشئون المحلية هو سرد معني برصد الخصوصيات الثقافية للبيئات التي تتصف بصفة المحلية من منظور قارئ الرواية، وهذا ما يفضي إلى القول بنسبية مفهوم المحلية، فكل بيئة هي بيئة محلية بمعنى من المعاني ولها سماتها الثقافية التي تميزها عن البيئات الأخرى.

ومن الباحثين من أفرد لذلك بحثا مطولا، حيث يرى "أن هناك أفضلية محفوظة مسبقا للسرديات المحلية التي ينهض بمهمة السرد فيها راوٍ (داخلي) من أبناء البيئة المحلية، على تلك السرديات المحلية التي ينهض بالسرد فيها راوٍ غريب، وذلك لما للراوي الداخلي من قدرة على رصد الجوهر وعلى الوقوف عند المظاهر البصرية أو الخصائص السطحية للبيئة، كما تمتاز روايات الشئون المحلية فيما بينها أيضا بالانتقاء الكيفي للمادة التي تنفرد بها البيئة وليس مجرد الحشد الكمي لمظاهر الخصوصية الثقافية"(٧).

وهذا ما يظهر في رواية "إنه البحر" بخصوصيتها المحلية عن بيئة البحر في ركن محدد من اليمن هو حضرموت وما جاورها، بما ترويه عن سفينة الفرج بقيادة (السحيم) البحار الماهر الأصيل في محبته للبحر ولزوجته حسناء ولأصدقائه من رفاق البحر ومعاونيه.

إنها تروي حكاية رحلة بحرية تمتَدُّ لأسابيع تَمرُّ على الكثير من المناطق والأماكن ابتداءً من (البَلدَة) موطن السحيم ورفاقه من البحارين والصيادين الذين يعملون على متن سفينته والسفن الأخرى وعودةً إليها بعد أن يمروا بأكثر من (٥٦) مكاناً نجد حضور تلك الأمكنة واضحاً في الرواية، بعضها يكون الفضاء فيها موصوفاً، وأكثرها مجرد أسماء تمر بها رحلتهم التي تمتد عبر البحر من حدود اليمن إلى حدود عُمَان إلى حدود مناطق في آسيا وأفريقيا يَرِدُ ذكرها فقط وروداً عابراً.

هذه الرحلة البحرية مليئةٌ بالأحداث والمتاعب في أجواء البحر المعتادةِ ومخاطره الكثيرة لكن الحياة والرغبة في الانتصار والمغامرات تكون رفيقتها وحافزها، وما فيها من منجزات في الصَّيدِ بأساليبه التقليدية والمستحدثة في زمن الرواية من صيد بالصنانير وآلات المنازك والعِسَو(٨) والشِّباك، ثم وصف حركة البيع، وطريقة معالجة الأسماك بالملح وتجفيفها وبيعها عبر الأسواق المتاخمة التي تمرُّ بها سفينتهم في

رحلة معتادة تتكرَّرُ عبر العام الواحد أكثر من مرة، بما يصاحبها من قلق وترقب وانتظار من قبل مَن في البرّ من الأهل والأحباب، وفي هذه الرحلة صفقاتٌ ناجحة وأخرى مخيبة للآمال، وفيها وصف لوضع الموانئ تحت الاستعمار كما حدث في ميناء المُكَلّا حين توقفت سُفنهم لأيام بسبب إضراب العمال، وما يعانيه البَحَّارة من قلق على تجارتهم من الأسماك ومن تعطيل للتُّجّار في البر الذين يريدون أن تصلهم الأسماك لبيعها في أسواقهم لانتعاش الحياة، وكذلك تصف الرواية حياة البحارة بأفراحهم وانتصاراتهم وأغانيهم، وما يمرون به من شدائد حين تشتد حالة البحر ويَهِيجُ، وينتهي بعضه بالموت المحقق واصطدام السفن باليابسة كما حدث لسفينة (النور)؛ حيثُ يموت اثنان من بحّارتها، وكيف يصارع القدر الإنسان مع هيجان البحر، ويموت من يموت في صراع الموت والبقاء، وثنائية الحياة والموت التي تظهر في الرواية في موتٍ في البحر يكون للشخصية الأبيقورية العابثة (سالم المِرَزوع)[9]، وموتٌ يقابله في البر عند استقرار الرحلة ونهايتها، وحين تقرُّ عين والد السحيم بولده، فيموت الوالد بعد عودته من رحلته.

إن الرواية تحتوي على الكثير من المواضيع الغنية الجديرة بالتأمل، كالصراع بين الموت والحياة، –كما أسلفنا– والربح والخسارة، والشوق والانتظار، والجنس والمتعة، والجن والأنس، والاستعمار وطلب الحرية، والجسد وفتنة المشاعر، والتراث والتجديد، وآلات البحر وحضور إرادة الإنسان، وغيرها من القضايا والثيمات التي عالجتها الرواية باقتدار، بما يشكل صورة عن مجتمع الكاتب وتاريخه وقيمه وموقعه، وعن الآخر، إن السرد هو الوسيلة التي يستعين بها الجميع دون استثناء في التعبير عن أنفسهم وعن غيرهم، وكما يقول: "إدوارد سعيد" فالأمم ذاتها تتشكل من "سرديات ومرويات"[10].

وفيما يلي بيانٌ لأبرز عناصر الرواية وتقنياتها:

أولا: من العناصر الروائية:

١. الشخصيات:

الشخصية منذ عرفها أرسطو؛ بأنها الجزء الثاني التالي لعنصر الحبكة، ضمن الأجزاء الستة المكونة للتراجيديا، وعدّ كلاً من الحبكة والشخصية وجهين لعملة واحدة، تمثلان الركن الأساسي للتراجيديا؛ وهي تحظى باهتمام النقاد والدارسين في تعريفها، وتحليلها وتصنيفها، وما يعنينا في هذا المقام هو القول بأنه أصبح لدى النقاد(١١) نظرتان للشخصية؛ الأولى نظرة تقليدية، تبرز في تعامل الرواية التقليدية مع الشخصية على أساس أنها كائن حي، له وجود فيزيقي، فتوصف ملامحها، وقامتها، وصوتها، وملابسها، وسحنتها، وسنها، وأهواؤها، وهواجسها وآمالها وآلامها.. ذلك بأن الشخصية كانت تلعب الدور الأكبر في أي عمل روائي يكتبه كاتب رواية تقليدي، فكانت الشخصية هي كل شيء فيها، بحيث لا يمكن أن نتصور رواية دون طغيان شخصية مثيرة فيها... والثانية: هي النظرة الجديدة إلى الشخصية، والتي تنحو منحى لغوياً، يقوم على التسوية بينها وبين اللغة، والمشكّلات السردية الأخرى، ومن أجل ذلك ربما عُدَّتْ الشخصية مجرد كائن من ورق، وغدت مجرد عنصر شكلي وتقني للغة الروائية، مثلها في ذلك مثل الوصف، والسرد والحوار.

وقد تباين الدارسون والمنظّرون في فهم الشخصية ودراستها، وهذا راجع إلى اختلاف الرؤى والمناهج التي اعتمدوها واختلاف الزوايا والمنطلقات الثقافية، ولم تجمع المعاجم ذاتها على تعريف واحد، وفي هذا دليل على تعدد المداليل المستفادة من هذا الدال، ولعل من أقرب التعاريف إلى التماشي مع الشخصية المنتسبة إلى القصص الأدبي -كما يرصدها أحد الباحثين- ما يلي: "تعرف الشخصية بجملة ما يسند إلى الفاعل من صفات صريحة أو ضمنية"(١٢).

وتحتوي رواية (إنه البحر) على أكثر من (٢٣) شخصية منها شخصيات رئيسية وهي: (السحيم) وزوجته (حسناء) ولكلٍّ منهما صفات صريحة وضمنية، فحسناء هي ذات النقاء العاطفي، والصدق الشعوري، والجسد الحسناوي المثير الذي يشعُّ شباباً وفتنةً وإغراءً حتى يتحرش به كل من تقع عينه عليه بما في ذلك مخلوقات البحر أمثال ثعبان البحر الذي يقترب منها، وهي تسبح وتلهو بجسمها العاري في البحر مع صديقتها (الزين) ذات يوم من أيام التنظيف للملابس، وثاني تلك الشخصيات المساعدة الأقل حضوراً تأتي شخصية والد (حسناء) وهو (سالم باصريره) وكذا شخصية أمها، وعمها الساري والد السحيم، وتظهر تلك الشخصيات بوصف بسيطٍ فقط ليعمق حضورها معرفتنا بالشخصيتين الرئيسيتين (حسناء) و(السحيم)، في وصف بعض ملامحها والأثر النفسي الذي ينتابها بسبب الانتظار للعائدين من البحر تفاعلاً مع انتظار (حسناء)، فوالدها حين تزوره يظهر من تلك الزيارة اهتمامه وانشغاله بتنظيم وترتيب عدة الحِجامة التي يمتهنها، وكذا شخصية عمها الساري الذي أصبح ضعيفاً قليل الحركةِ ينتظر بشوقٍ ولده السحيم، والشخصية المركزية الأخرى هي شخصية (السحيم) الذي يبدو كرابط لمن في البر والبحر من المقيمين والبحارة، وهي شخصية تلقى العناية من الراوي – بضمير الهو الغائب– كونَها شخصية نامية وذات ملامح محددة بما تتصف به من صفات البطولة، والوفاء، والقوة، والإخلاص في العمل، والتفوق، فالسحيم ناخوذةٌ[١٣] ذكيٌّ قويٌّ يعرف أحوال البحر بحدسه واستشعاره، ويملك سفينة (الفرج) ويعبر بها الأماكن، ويلاقي بها الأهوال في رحلته البحرية للصيد والتجارة، وهو فوق كل ذلك عاشقٌ رقيقٌ يحبُّ حسناء، ويطارحها الكثير من الغزل الرقيق والشِّعر الجميل مما يحفظ من التراث ومما يقوله هو من الشعر في حسنائه، ويجيد الغناء والرومانسية المختلطة بنسائم البحر وطموحات البحار وأحلامه.

ثم تأتي شخصيات البحر الأخرى وهي كثيرة – نسبياً- ووراء كل شخصية حكاية عند ظهورها تتبعها حكايتها وعالمها الخاص، ومن هنا تظهر تقنية مهمة في الرواية وهي من عوالم الحكي الشعبي الذي تتخذه الرواية أسلوباً في تقديم شخصياتها وبنائها، وذلك أن كل شخصية –ستبدو لنا مع خط سير الرواية الزمني التتابعي – ذات قصة تذهب الرواية في إشباعها وبيانها كلٌّ بحسب أهميته، ومن هنا ستظهر لنا – مثلا- شخصية العم (سالم عَوَض) وحكايته التي ستأخذ حيزاً طويلا نسبيًا داخل الرواية مع عدد من الشخصيات حتى تكاد تغيب معها شخصية السحيم –كونها شخصية رئيسية ومحورية في الرواية- إلى حينٍ، وتقنية الحكاية داخل الحكاية تبدو واضحة كما تظهر في حكايات ألف ليلة وليلة حين تغيب الشخصية الرئيسية حتى نكاد ننصرف عنها كُلّيةً، ثُمَّ عند نهاية الحكاية الدخيلة تعود الحكاية الأولى، وتلك تقنية رصدها أحد الباحثين في أربعة أنواع جاءت في الليالي كالآتي:حكاية المفتتح، وحكايات الإطار، وحكايات تضمينية، وحكايات خارج السياق[١٤]- فتظهر حكايَته مع العمال المضربين في الميناء، ومشاكل الاستعمار، وتظهر شخصية (محمد العُماني) مع العم سالم الذي يلتقيه ويساعده في أن يَحمِلَهُ على سفينته ليعود إلى أهله وزوجته في المكلا في حين رفضَهُ البحارةُ والسفنُ الأخرى، وحين يقع (العم سالم عوض) في أزمة التأخير وعدم قبول الميناء لاستقبال بضائعهم يَعرِضُ عليه (محمد العماني) المساعدة بما يمتلكه من قدرات خاصة وأسرار لم يفصح عنها تماماً سوى بالإلماح حيثُ طَلب منه أن يُخبرَ التجار بأن يفتحوا أبواب بَخارَاتهم – (مخازنهم)- عند منتصف الليل وسينقل البضائع من السفن إليها دون احتياج للعمال والحَمّالين ولا حتى إلى إذن من إدارة الميناء ليحلّ المشكلة، لكنها تُحلُّ قبل ذلك التوقيت وتُفَكُّ أزمة البحّارين والتجار بقرار إدارة الميناء بالسماح للبضائع بالمرور، فلا يتحقق ما وعد به العُماني ولا نعرفُ السرَّ والقدرات الخاصة التي وعد بها، ولعلَّ ذلك مما يفتح أفق الإثارة في حكايات الرواية المتعددة.

وهكذا يتوالى ظهور الشخصيات وحكاياتها، فتأتي حكاية (عبد الله أحمد علي) الشاب الذي من "الشيخ عثمان" مع العم (سالم عوض)، ويبدو كأنَّهُ رمزٌ للشَّبابِ الذين يسعون بثقافتهم وتواصلهم مع الأحرار في المدن- أمثال المكلا وغيرها- إلى إرسال رسائل عبر البَحّارةِ وبواسطتهم إلى أقرانهم وأصدقائهم من الشباب في المدن الأخرى؛ حيث يُطلبُ منه حمل رسالة فيها الصلاح والخير -حدَّ قوله-، وهكذا تحتمل الرواية الكثير من الآفاق الوطنية، والحياتية، والملامح الرمزية أيضاً.

ثم تبرز شخصيةٌ (سالم المرزوع) وهي شخصية جوهريةٌ أخرى ذات عمق في الرواية لارتباطها بالسحيم من ناحية -كونه من أهم عماله ومساعديه على السفينة- ومن ناحية ثانية بما يمثله من شخصية أبيقورية تلهو بالحياة دون جِدٍّ وتعيش حياةً عابثةً مع من يعرف من النساء في كل مكان ينزل فيه، ومن تلك النساء: قَمَر "التي تعيش في منزلها وحيدة تقتات من عملها كنزيلةٍ تستقبل القادمين إلى المكلا لتقوم بخدمتهم وتسكينهم في منزلها..." [١٥] وغيرها من عشيقاته "كعديلة في عدن، وله سلامة، وحمودة، ومزنة، وبخيتة، وصفية، وتَوَل، في البلدة والمناطق المجاورة لها" [١٦]، شخصية (سالم المِرَزوع) "دونجوانية" تجعل له في كل مدينة وميناء صديقةً وداراً يعاقر فيها المتعة واللَّذة دون أعباء ولا تكاليف تحمِّله مسئولية؛ لذا يبلغ الخمسين من عمره وهو حُرٌّ من الزواج، ومن صفاته أنه أنيق المظهر جميل الطَّلَّة يهتم بهندامه مما يجعله جذاباً ومحطَّ إعجابٍ من النساء، وهو أيضاً يحسن التعامل مع الأطفال حيث يُكلِّفُه السحيم في كل ميناء بأن يعطيهم (الفوالة) — أي بعض الحلوى والهدايا-، ويتلاطف معهم. وهو فوق كل ذلك وَفِيٌّ يُضَحِّي بنفسه في نهاية الرواية من أجل صديقه السحيم حين يصارعُ أمواج البحر العالية الهائجة ولم يكتف بالفُرجة، بل قَذَفَ بنفسه وراء صديقه ومعلمه (السحيم) لكي ينقذا إنساناً غَرِقَ في العاصفة لكنه يموت بعد ذلك راضياً بفعله ذاك، وفي نهايةٍ مأساويةٍ يَحزنُ لها السحيمُ كثيراً.

هناك أيضاً شخصياتٌ أخرى تظهر بحكاياتها على امتداد الرحلة البحرية وعلى امتداد النصف الأخير من فضاء الرواية النَّصِّي، أمثال حكاية (السواري) -ابن عم السحيم- وأحد المتوهين في زنجبار بعمان، وعمله في محل بيع الحلوى، وله قصصٌ كثيرة في ذلك المكان مع السيدات، ويقومُ هو برواية بعضها عن شخصياتٍ أخرى، بما يفتح آفاق الحكاية داخل الحكاية – من جديد وفي كلِّ مرة كما أشرنا– كملمحٍ تِقَنيٍّ لرواية (إنه البحر).

حيث يشرح حكاية (أحمد الغُرابي) مع (ممتاز جوهر) ابنة التاجر الهندي وتنتهي حكايتهما بالحادث المروري الذي يُصابُ فيه الغرابي، ولكن دون إشباع يجعلنا نقول: "وماذا بعدُ؟!" وما الفائدة في إيراد هذه الحكاية التي لم تفد الرواية كثيراً إلا أنها أضافت حكاية جديدة؟، وحكاية مقهى "ماليندي" لحسن البلوشي، الذي كان يعمل لديه الصَّبيُّ سليمان وحكايته مع الزنجباري "هلال" تلك الحكاية الغريبة التي تدل على الحب الشَّاذ، والتزاوج المِثلي الغريب بما قد يوحي بأفق من الحرية في ذلك الزمان.

وحكاياتٌ أخرى كثيرةٌ تردُ في حديث السحيم وابن عمه السواري وتظهر شخصيات ثانوية مثل: سويلم نائب السحيم، وفرج نصب وبقالته "بحر العرب" وموقف بَولِ الفتاة فيها، وحليمة السقطرية ضَاربة الوَدَع وغيرها.

أما في "البلدة" فهناك أهم الشخصيات التي تُركِّزُ عليها الرواية بعد شخصيتي: (حسناء، والزين)، وهي شخصية المغنية (النوبة) ذات الصوتِ الجميل والأداء المحبَّب إلى سكان البلدة، ومعها راقصة الزَّار (السَّعد) مع محبوبها (شيرون) جني البر والبحر، وعبر هاتين الشخصيتين (السعد وشيرون) سيمدُّ الراوي في رواية (إنه البحر) أفقَ القصِّ في اتجاه الحكاية الشعبية إلى عالم الحكاية الخرافية؛ وقصص العشق بين الإنس والجان سواء ما جاء منها في السِّير الشعبية أم في "ألف ليلة وليلة" أم في كتب الأخبار والأدب وتلك الحكايات "ترمز في الغالب إلى ذلك التوق

عند الإنسان في الامتزاج بالمجهول الذي يسيطر عليه، ويفوقه في قدراته وإمكاناته"[١٧] حيث نجد (السعد) هذه المُزَوَّرة (أي: التي ترقص رقصة الزَّار) في موسم التجلوب (معرفة حال البحر وأخبار البحارين والسفن) نجدها ترقص وتطرب حتى يأتي حبيبها (شيرون) الجني لينقلها إلى عوالم الخرافة وآفاقها في المألوف الشعبي؛ حيث حكاية المزوَّرِين والمُزَوَّرات ورقصاتهم التي لا تنتهي عجائبُها، وهناك تكتمل حكاية شعبية خرافيةِ داخل الرواية بمبرراتها الذوقية والحكائية حيث تطلب (السُّعد) من (شَيرُون) أن يكون لها وحدها حصرياً، ولا يُكَلِّفُهُ أحدٌ سواها بمهامٍ أخرى، فيقول لها:

- "امتلكيني قطعاً قلاطاً ولن يشاركك فيَّ أحد
- كيف؟!
- أبلغي ملك الجان الذي مَلَّكَكِ إياي برغبتك هذه.
- كيف أَصِلُ إليه؟
- كما وصلتِ إليه من قبل.
- كان الوسيط بيني وبينه آنئذٍ شيخاً من العراق.
- لكي أثبت إخلاصي لك، سأطير بك إلى هذا الملك الآن مباشرة وفي ثوانٍ سيتمُّ فيها كلُّ شيء وأعودُ بِك.
- أين يَقَعُ ملك الجَانّ؟
- في إحدى جزر الشَّرق..."[١٨].

هكذا يجري الحوار بين السعد وشيرون، فيطير بها إلى ملك الجان عبر رحلة لا تبتعد كثيراً عن رحلة السندباد في الجزر السَّبع، ولكن بشكل سريع، وهنا تبرز دلالة الرقم سبعة كتيمة شعبية وعوالم الحكاية من تنقل من جزيرة إلى أخرى وما يجده الرائي في تلك الجزر من غرائب ؛حيثُ "تحولت الطيور الأربعة إلى صَبايا لم تَرَ

السعد في جمالهن أحداً من قَبلُ، قَدَّمنَ لهما طَعاماً وشراباً مكوَّنًا من شحم البعوض، ولبن العصفور، وأكواب من خشب امتلأت بحليب كالماء وماء كالحليب..."[19]، بما يذكر بالكثير من ملامح السيرة الشعبية أيضاً –كما في رحلة سيف بن ذي يزن في جزر واق الواق[20]–، وهنا تُحسَبُ للراوي هذه الرؤية التي فتحت على أفق ثري من الخيال، وعوالم الدهشة والجمال داخل إطار رواية حديثة تستمد تقنيات مفاتنها ومغذِّياتها من جذور الحكي الشعبي.

ولعل ذلك من سعي الكاتب إلى توظيف التراث توظيفا إيجابياً للتعبير عن الراهن والمستقبل، كما أنه يمثل تقنية سردية تستغل السرد العربي القديم وأشكاله الحكائية وقوالبه الأسلوبية، لتقوية السرد المعاصر وتعزيز فنيّته وأثره، وهو طموح يسعى إليه السرد العربي بعامة واليمني بوجه خاص، كما أنه مما يؤكد عليه البحث النقدي للخروج بالرواية العربية الحديثة من إسار التقليد للنموذج الغربي في الكتابات الحديثة[21].

٢. المكان:

جاء الاهتمام بالمكان مع التقنيات الحداثية للرواية, فبدأ يحتلّ مكاناً مهماً في السرد الروائي, ذلك أنه لا أحداث ولا شخصيات يمكن أن تلعب دورها في الفراغ دون مكان. ومن هنا تأتي أهمية المكان, ليس كخلفية للأحداث فحسب, بل كعنصر حكائي قائم بذاته, إلى جانب العناصر الفنية الأخرى المكوّنة للسرد الروائي. ولعل دراسة (شعرية الفضاء) ١٩٥٧م لغاستون باشلار G.Bachlard[22] هي التي نبهت النقاد والباحثين إلى أهمية المكان في الإبداع الروائي العربي, فكان غالب هلسا هو أول الدارسين للمكان, وذلك في كتابه (المكان في الرواية العربية) [23] درس فيه التأثير المتبادل بين المكان والسكان، وثمة دراسات كثيرة تناولت الموضوع لا مجال لبسط القول فيها هنا ومنها ما استمد فيها حسن بحراوي مبدأ (التقاطب) في دراسته

(بنية الشكل الروائي)[٢٤], حيث جعل (الفضاء الروائي) عنصراً فاعلاً في الرواية, لأنه يتميز بأهمية كبيرة في تأطير المادة الحكائية, وتنظيم الأحداث. ورأى أن (المنظور) الذي تتخذه الشخصية الروائية هو الذي يحدد أبعاد الفضاء الروائي: فحين تكون وجهة النظر متقطعة يأتي وصف المكان مجزءاً مفككاً, وحين تكون الرؤية متسعة يأتي وصف المكان موحداً وشمولياً. ومن هنا يبدو أن المكان يُعاش على عدة مستويات: من قِبل الراوي بوصفه كائناً تخييلياً, ومن قِبل الشخصيات الأخرى, ومن قِبل القارئ الذي يقدّم بدوره وجهة نظر خاصة.

وهكذا يصبح المكان شبكة من العلاقات والرؤيات ووجهات النظر التي تتضامن لتشييد الفضاء الروائي الذي تجري فيه الأحداث[٢٥].

ويلعب المكان في حضوره أثراً عميقاً في بناء الرواية بمستويين: الأول واقعي وهو عوالم البحر بآفاقه المكانية وفضاءاته التي تزيد على أكثر من (٥٦) اسماً لأماكن مختلفة في رحلة السفن البحرية منها: (قصيعر –أولاً الذي يكون لها الإهداء في الرواية، وهي قرية الكاتب (باعامر) ولعلها (البلدة) ذاتها مُنطَلق الرحلة ومكان أبطال الرواية–، ثم تأتي من الأماكن – بحسب سير الأحداث والسرد– رأس فرتك، مرباط العمانية، زنجبار، البلدة، منطقة حساي، المهرة، ماخر، سيحوت، صخور الموبرة، حي السَّقاطرة، سُقَطرَى، جزيرة لامو وعبد الكوري، شيلة، كعال فرعون، جزر قلنسيا، الميطي، حافون، رؤوس عمان، قفزان، الغبة، جزيرة الطير (لشحن الربش وهو براز الطيور الذي يستخدم سماداً)، مرسى مرباط، رأس ريبسوت، وسدح، وحاسك، ونوس، فالمكلا، وادي الغليلة، برع السدّه، غيل باوزير، عدن، جيبوتي، حي العبيد، ميناء معلا دكة، دار سعد، نشطون، شوعب، جزر أرخبيل سقطرى...) وغيرها من الأماكن الكثيرة حتى تعود الرحلة مؤخراً إلى البلدة في نهاية المطاف، وبما يمثل رحلة دائرية أو شبه دائرية في أماكن تحرك السفن لجلب الأسماك والبضائع عبر حدود المُكَلا، وسقطرى، وامتداد عمان ورؤوسها العالية وصولاً إلى أفريقيا وعوداً إلى

مواني آسيا وكثير من جزر اليمن المعروفة كجزيرة عبد الكوري وجزر أرخبيل سقطرى وغيرها.

أما المستوى الآخر من المكان أو الحيز فهو الخيالي أو الخرافي المتمثل (بقارة الماورا، وجزر الشرق) التي تظهر كامتداد لفضاء آخر متخيل في حكاية (شيرون والسّعد) حبيبته الأثيرة في رحلة موازية لرحلة البحارة ولكن لأخذ الأذن وطلب الزواج بين السعد وشيرون من ملك الجان لكي يتمثَّلَ لها في نهاية الرحلة بشراً سوياً جميل الطلَّة، وبهي الطلعة، ويخبرها بعد الارتواء بأخبار (التجلوب)[٢٦].

هكذا يؤكد فضاء المكان أهميته في تضافره مع الشخصيات وكونه مسرحها الأهم في حركة الرحلة وفضاء الرواية كتَحرُّكِ شخصياتها عبر تلك الأماكن المتنوعة، وهي لا تأتي إلا بحسب احتياج الشخصيات إليها ولظهورها على تلك الأماكن المختلفة، ويظلُّ البحر رابطها المشترك الذي يَشُدُّ إليها صواريه وحباله المشرعة على استقرار شخصياته فيها لحين الانطلاق من جديد إلى البحر والمياه ورحله جديدة مع إشراق كل طموح، وبداية كل حلم بالعودة من جديد، في مدٍّ وجَزرٍ بين البر والبحر والاستقرار والسفر.

ثانياً: من تقنيات الرواية[٢٧]:

تحتوي الرواية –إضافة إلى ما سبق توضيحه من تقنيات القصة داخل القصة، وفتح أفق الحكي بعضه على بعض ثم العودة إلى الحكاية الرئيسية– على الكثير من الأغاني والنصوص الشعبية والتراثية التي يقولها البحارة ويتوارثون إنشادها في حالات المنشط والمكره، وفي حالات الراحة والألم، وذلك في صفحات كثيرة على امتداد الرواية[٢٨]، وفيها مثلاً هذه الأناشيد الترنمية البديعة التي تتغنى بها (النُّوبَة) مغنية البلدة في حفل التَّجلُوب:

"سهّل طريق الصواري والعول

ليمخرون قرب غبة قمر

قريب الفرج يا قريب

وسويلم المهتر ما به بدل

وسحيم صاحبه قائد مكتمل

قريب الفرج يا قريب

يا الله مع الصاري، يا قريب"[٢٩].

وتبدو تقنية توظيف الأغنية في الرواية بما لها من دلالة وظيفية مهمة ومن تلك الوظائف ما رصده أحد الباحثين،[٣٠] ومنها أن:

١- الأغنية تحققُ الإيهام بواقعيّة النص السردي.

٢- الأغنية بمثابة مفتاحٍ شعري أو موسيقي للنص السردي.

٣- الأغنية تساهمُ في ربط مفاصل النص، وتحملُ بُعداً رمزياً عميقاً.

٤- الأغنية تضفي طابعاً محلّياً على النص، وتساعِدُ في بناء خصوصيّة المكان.

٥- الأغنية تسهمُ في رسمِ الشخصيات.

٦- الأغنية بمثابة النبوءة أو الإرصاد للنص السردي.

٧- الأغنية تدفَعُ السرد وتفتحُ لَهُ الأبواب.

وقد استطاعت رواية (إنه البحر) توظيف الأغنية الشعبية الساحلية توظيفاً جيدا بما يساعد على إبراز الخصوصية المحلية، ورصد تراث البيئة الساحلية، وهي تقنية وظَّفَها الروائي صالح با عامر في غير رواية من رواياته[٣١].

أما الراوي الذي يمثل أهم التقنيات التي تسعى الدراسات الحديثة إلى رصدها لأنه غدا شرطا في فهم عناصر السرد، وذلك كونه في حقيقته أسلوب صياغة أو بنية من بنيات القص، فإن الرواية لم تعدد في أسلوب الراوي، بل اعتمدت على الراوي العليم بضمير الغائب (هو) كتقنية أساسية في بناء الراوي، وهي "الرؤية من الخلف"

التي يكون الراوي فيها عليما بكل شيء محيطًا بالأحداث وذلك بحسب التصنيف المعروف للناقد الفرنسي "جان بويون" J.Pouillon [٣٢].

أما الزمن كمصطلح سردي وهو الذي يعرف "بمجموعة العلاقات الزمنية — السرعة، التتابع، البعد...الخ بين المواقف والمواقع المحكية وعملية الحكي الخاصة بهما وبين الزمن والخطاب والمسرود والعملية السردية"[٣٣] فهو زمن تقليدي خطي تتابعي لم يعترضه تكسير معتمد أو قفزات كثيرة في مسيرته ليتناسب مع البناء العام للرواية ذات الطابع الحكائي، وتحتوي الرواية على الكثير من العادات والتقاليد المرتبطة بعالم البحر والتفاؤل والتّطيّر فيه أمثال : عادة رمي التمر الجاف إلى البحر لمعرفة الحظ وأسرار معرفة اتجاه الريح، وحال السفن وجلب الحظ للبحارة بتلك العادة، كذلك حركة حسناء التي كانت ترسم من السبابة والإبهام ناظوراً ترى به إلى عمق البحر لتتابع هل ثمة سفينة قادمة، إضافة إلى عادة ما تسمى بـ حمى السقطرية[٣٤] التي تصيب به إحدى السقطريات بعضَ البحارة إن هو لم يبادلها المحبة، ويُخلِص لها الوفاء.

كذلك عادة (سلامة الرأس) التي كان يطلبها مَن في اليابسة وبخاصة على الحدود العمانية من البحارة لكي يجعلوهم ينزلون إلى بلدتهم ويتمتعون بالتسوق والتجارة، ولذا يعطونهم ما يحملون على سفنهم من حبوب الذرة والدقيق والزيت والصنانير وكمية من وريقات التنباك (الحُمَمِي)، والملابس، والبن، وغيرها من متاع الحياة الدنيا، ليسلموا بذلك، ويحافظوا على رؤوسهم من الاعتداء.

كما أن الرواية لا تخلو من بعض مظاهر توصيف الجنس، ولكن بلغة هادئة غير صادمة ولا خادشة، بل اعتمدت على الإيحاء أكثر من المباشرة، وعلى التلميح أكثر من التصريح.

لغة الرواية ونهايتها:

لغة الرواية تغلب عليها الجزالة والتمكّن الوصفي الذي تميل فيه إلى لغة السرد الصافية المتقنة دون حشوٍ زائد ولا اختصار مُخِلّ، إنها لغة روائية لا تخلو بعض

جُمَلِها من المجاز المطلوب والاستعارات الموضحة التي تدل على خبرةِ كاتبها القصصية والروائية وتمكُّنه من أدواته السردية الناضجة، ولكن من الملاحظ على نهاية الرواية أنها جاءت مخالفة لأفق التوقع الذي وضعته البداية حيث الشوق والرومانسية وتخيل لحظة اللقاء بين (السُّحَيم) و(حسناء) بعد الرحلة الطويلة التي كان من المفترض أن تكون عناقاً كبيرا موغلا في الحب والشوق لكنه كان عناقاً حزيناً فيه الجفاء والحداد المكلل بموت صديق في البحر وأبٍ في البرّ، وتلك هي حقيقة الحياة، واللذة الناقصة فيها الْمَشُوبَة دوماً بالمُنَغِّصات.

الخلاصة:

رواية (إنه البحر) ذات نَفَسٍ خاص وشخصية مميزة هي شخصية كاتبها صالح باعامر التي عرفناها في كثير من رواياته ومجموعاته القصصية، شخصية مستقلة لا تشبه إلا نفسها صادقة البوح والإيحاء، واضحةٌ في التعبير والتوصيف تنفتح على عوالم من الدهشة في منطقة جغرافية من اليمن السعيد تشتمُّ منها رائحة البحر وألوان أصدافه وقواقعه، وتستمع إلى أهازيجه وأنغامه الخاصة كما ترى فيه إنسانَهُ البسيطَ العميقَ الأصيلَ بخصوصيته المميزة، وهي بكلّ ذلك تمنحُ القارئ انتعاشَ المعرفة، ولذة التوقع ومفارقته، وأفق الإمساك بجذوة المعنى في أقل عبارة، وأقصر طريق، إنها رواية تشبه قواقع البحر؛ صغيرة الحجم لكنها تحتوي على أسرار البحر جميعها، وشفرته، وآفاقه الممتدة.

الهوامش

(1) من الدراسات النقدية والأكاديمية التي اهتمت بذلك دراسة د.آمنة يوسف محمد عبده: تقنيات السرد في الرواية اليمنية المعاصرة (مقاربة بنويّة) (رسالة ماجستير) كلية الآداب، جامعة صنعاء، مايو ١٩٩٦م. وطبعت بعنوان: تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، ودراسة عبد الحكيم محمد صالح: بناء السرد في الرواية اليمنية، دارسة نظرية تطبيقية من خلال أربع روايات يمنية مختارة من منتصف الثمانينات وحتى أواخر التسعينيات من القرن الماضي. (رسالة ماجستير) معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ٢٠٠١م. ودراسة حفيظة صالح ناصر الشيخ: التجربة الروائية اليمنية قضاياها الموضوعية وبناها السردية ١٩٣٩م – ١٩٩٨م، (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة اليرموك، ٢٠٠٢م، ودراسة آمنة محمد محمد الهتاري: تقنيات الحوار في الرواية اليمنية ١٩٧١-٢٠٠٤م، (رسالة ماجستير)، كلية اللغات، جامعة صنعاء، ٢٠٠٨م.

(2) يراجع على سبيل المثال الدراسات الآتية: تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، د. يمنى العيد، بيروت، دار الفارابي، ط١، ١٩٩٠م، وبناء الرواية، د.سيزا قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٤م، في نظرية الرواية، د. عبد الملك مرتاض، الكويت، عالم المعرفة، عدد ٢٤٠، ديسمبر ١٩٩٨م، مدخل إلى نظرية القصة.. تحليلا وتطبيقا، د. سمير المرزوقي، وجميل شاكر، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، ١٩٨٦م، واللغة وتقنيات البناء القصصي، د. كمال سعد محمد خليفة، مطبوعات جامعة أم القرى على الرابط الآتي: https://uqu.edu.sa/page/ar/15959 وغيرها.

(3) صالح باعامر: إنه البحر، دار طوى، لندن، ط١، ٢٠١٣م.

(4) ينظر د. إبراهيم أبو طالب، ببليوجرافيا السرد في اليمن ١٩٣٩– ٢٠٠٩م، "القصة القصيرة، الرواية، أدب الطفل"، صنعاء، مطابع التوجيه المعنوي، إصدارات وزارة الثقافة بمناسبة تريم عاصمة الثقافة الإسلامية، ط١، ٢٠١٠م.

(5) استمر الاحتلال البريطاني لمدينة عدن ١٢٨ عاما من ١٩ يناير ١٨٣٩ وحتى جلاء المستعمر منها في ٣٠ نوفمبر ١٩٦٧م، ينظر الموسوعة العالمية الحرة ويكيبديا: http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84_%D8%B9%D8%AF%D9%86

(6) صلاح صالح: سرديات الرواية العربية المعاصرة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م، ص ٥٥.

(7) د. سيف ضيف الله: البحث عن خصوصية سردية، ضمن كتاب أبحاث مؤتمر أدباء مصر "مدخل إلى نظريات الحكي (السرد)" "أسئلة السرد الجديد"، مطروح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨م، ص ٩٥.

(8) من أسماء آلات الصيد التقليدية في اليمن.

(9) لاسم المرزوع دلالة في اختيار الروائي حيث تدلُّ على كثرة ما يلاقيه من مآس ومعاناة في حياته، والرَّزع بتشديد الراء وفتحها وسكون ما بعدها تعني في القاموس العامي: الإلقاء أو الطرح بشدّة وعنف، وألقاه بقوة على الأرض، وبعض الصيغ من هذه المادة مستعمل في بعض اللهجات العربية ففي مصر يقولون في حالة الغضب على شخص: اترزع.. وهذه المادة مهملة في اللسان، ينظر: مطهر بن علي الإرياني، المعجم اليمني في اللغة والتراث، "حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية"، صنعاء، مؤسسة الميثاق للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠١٢م، المجلد ١/ ٤٥٩– ٤٦٠.

(10) إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧م، ص٥٨.

(11) عبد الملك مرتاض؛ في نظرية الرواية، الكويت، عالم المعرفة (٢٤٠) ديسمبر ١٩٩٨م.

(12) د. الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد (المحتوى والخطاب والدلالة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (١٠٧)، ط١، ١٤٣٠هـ –٢٠٠٩م، ص١٨٩.

(13) الناخوذة هو كبير البحارة، أو ربان السفينة، وهي لفظة فارسية، يقال: نوخذة أو ناخذا، وفي معناها رب البحر، في الفارسية وكثير من اللغات الهندية الإيرانية "خُدا" هو الرب، ويقابل جَد god في اللغات الجرمانية.

(14) راجع: داود سلمان الشويلي: ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية "دراسات"، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط١، ٢٠٠٠م.

(15) رواية إنه البحر، ص٧٦.

(16) الرواية، ص٧٨.

(١٧) فاروق خورشيد : عالم الأدب الشعبي العجيب، القاهرة، دار الشروق. ط١، ١٩٩١م، ص٤٩.

(18) الرواية، ص ٤١.

(19) الرواية، ص ٤٢.

(20) يراجع فيها دراسة قيمة للدكتور سعيد يقطين، ذخيرة العجائب العربية، سيف بن ذي يزن، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

(21) ينظر في ذلك دراسة د.جميل حمداوي: السرد الروائي المغربي؛ بين التجنيس والتجريب والتأصيل التراثي، منشورة إلكترونيا على الرابط الآتي:
http://www.arabicnadwah.com/articles/sard-hamadaoui.htm

(22) ترجمها غالب هلسا بعنوان "جماليات المكان"، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط٢، ١٩٨٤م.

(23) ينظر:غالب هلسا: المكان في الرواية العربية، دار ابن هانئ، دمشق، ١٩٨٩م، وانظر أيضا كتابه الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨١م.

(24) حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، الفضاء–الزمن – الشخصية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠، ط٢، ٢٠٠٩م.

(25) ينظر: محمد عزّام: شعرية الخطاب السردي، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م، ص ٦٨.

(26) التجلوب: من المصطلحات والمسميات الخاصة في الرواية ومعناه: ما يلاقيه البحارة وسفنهم في رحلتهم من أحداث، وأين وصلوا فيها؟! وما آخر أخبارهم؟!، والرواية (مليئة) بخصوصية عالمها وبمصطلحات البحر والسفن وحياة المنطقة التي تدور أحداثها فيها لذا فلا غرابة أن نجد فيها كثرة الهوامش التوضيحية لقارئ عربي ويمني لا يعرف تلك الخصوصية الاصطلاحية حيث نجد أنها تحتوي على أكثر من (٦٥) مصطلحاً من مثل: (الدَّوارين، القَطْمَر، القلمي، الخُن، السكوني، العبرية، المتوِّهين، الناخوذة، الدقل، التجلوب، الصَّاري، شرح، الكنبار، حوت الشوحطة، جدحا، الفرم، المنازك، العسوه، الريش، الشاروني،القنب، الوضح، الشكله، الصرنج، الفواله، الميشوه، التجحيب، العتم، الدفافي، الشامبات والزناقل، الجزوة، الورينبو، سفن الجالبوت، نذوخها، هوريا هوريا، وأخيراً المونفست). وكل هذه المصطلحات تدور حول عالم السفن وآلاتها وأدواتها، وحول طرائق الصيد وأساليب التعامل وأنواع الأسماك وأسمائها، وكذا التعامل مع رجال الموانى وأسماء البضائع وأدوات السفن وأجزائها وعوالمها التفصيلية المختلفة.

(27) التقنيات جمع تقنية، وهي جملة المبادئ أو الوسائل التي تُعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية، وتقوم على أسس علمية دقيقة ... وهي كلمة من أصل يوناني (TECHNE) ومعناها الفن والصناعة .. وبما أن الرواية بناء فني يحتاج إلى دراية ووعي بوسائل مختلفة تعين الراوي على إنجاز عمله، وتحقيق غايته، فلذا كانت التسمية التي تطلق على الوسائل المُشكِّلة للعمل القصصي وتبرز في الصورة التي تعارف عليها المبدعون، وقبلها النقاد، والقراء في عالم الإبداع لائقة ... لأنها بالصناعة أشبه... (يراجع في ذلك: المعجم الفلسفي (ص٥٣) مادة "تقنية" الصادر عن مجمع اللغة العربية بإشراف مجموعة من العلماء في اللغة والفلسفة، في عام ١٩٨٣م.

(28) ينظر منها مثلا الصفحات: ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٣٧،٦٤، ٦٥،٨١، ٨٤ ...الخ)

(29) الرواية، ص٣٧.

(30) ينظر: ثائر زين الدين، قارب الأغنيات والمياه المخاتلة "توظيف الأغنية في نماذج من القصة القصيرة والرواية" دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م. ص٣٣.

(31) ينظر رصداً لذلك: إبراهيم أبو طالب، الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية "دراسة في التفاعل النصي"، صنعاء، إصدارات وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٤٧ -٥١، ود.عبد الحكيم محمد صالح با قيس، ثمانون عاماً من الرواية في اليمن "قراءة في تأريخية تشكل الخطاب الروائي اليمني وتحولاته"،عدن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ص ٧٤ وما بعدها.

(32) J. Pouillon Temps et Roman , Paris, Gallimard,1946.pp79 – 82، نقلا عن سيزا قاسم: بناء الرواية، دارسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٨٤م.: ص ١٨٤.

(33) جيرالد برنس: المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد (٣٦٨)، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٢٣١.

(34) الرواية، ص٥٢.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

١. صالح باعامر: إنه البحر (رواية)، دار طوى، لندن، ط١، ٢٠١٣م.

ثانيا: المراجع:

٢. د. إبراهيم أبو طالب: ببليوجرافيا السرد في اليمن ١٩٣٩- ٢٠٠٩م، "القصة القصيرة، الرواية، أدب الطفل"، صنعاء، مطابع التوجيه المعنوي، إصدارات وزارة الثقافة بمناسبة تريم عاصمة الثقافة الإسلامية، ط١، ٢٠١٠م.

٣. إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧م.

٤. ثائر زين الدين: قارب الأغنيات والمياه المخاتلة "توظيف الأغنية في نماذج من القصة القصيرة والرواية" دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م.

٥. جيرالد برنس: المصطلح السردي، ترجمة: عابد خزندار، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد (٣٦٨)، ط١، ٢٠٠٣م.

٦. داود سلمان الشويلي: ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية "دراسات"، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط١، ٢٠٠٠م.

٧. د. سعيد يقطين: ذخيرة العجائب العربية، سيف بن ذي يزن، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

٨. سيزا قاسم: بناء الرواية، دارسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٨٤م.

٩. د. سيف ضيف الله: البحث عن خصوصية سردية، ضمن كتاب أبحاث مؤتمر أدباء مصر "مدخل إلى نظريات الحكي (السرد)" "أسئلة السرد الجديد"، مطروح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨م.

١٠. د. الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد (المحتوى والخطاب والدلالة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (١٠٧)، ط١، ١٤٣٠هـ -٢٠٠٩م.
١١. صلاح صالح: سرديات الرواية العربية المعاصرة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.
١٢. عبد الملك مرتاض؛ في نظرية الرواية، الكويت، عالم المعرفة (٢٤٠) ديسمبر ١٩٩٨م.
١٣. فاروق خورشيد: عالم الأدب الشعبي العجيب، القاهرة، دار الشروق. ط١، ١٩٩١م.
١٤. محمد عزّام: شعرية الخطاب السردي، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.
١٥. مطهر بن علي الإرياني: المعجم اليمني في اللغة والتراث، "حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية"، صنعاء، مؤسسة الميثاق للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠١٢م.

العلاقات الحجاجية
في شعـــر البـــردوني

د.ألطاف إسماعيل أحمد الشامي(*)

مقدمة :

من المسلمات في الدراسات اللسانية الحديثة أن الخطاب لايكتسب سمته الخطابية إلا من خلال الوظائف التي يقوم بها، ولما كانت الوظيفة الحجاجية هي الوظيفة الأساسية له بحكم تصدرها قائمة الوظائف اللسانية مؤخرا، فإنه يمكن القول بأنه لايوجد خطاب بدون وظيفة، ولاوظيفة بدون حجاج. وهذا القول انطلقت منه نظرية الحجاج في اللغة عند ديكرو التي تعد كل قول حجاجا؛ وذلك لأنها تنطلق من فكرة تتضمن أننا نتكلم عامة بقصد التأثير، فهي تولي اهتماما للوسائل اللغوية التي تعمل على توجيه المتلقي إلى الغاية التي يقصدها المتكلم.

وتعد الوسائل اللغوية في الخطاب من الآليات التي تحقق الوظيفة الحجاجية له، إذ إنها تمثل " تعليمات وتوجيهات تحدد دلالة القول ووجهته الحجاجية، وهذه الوجهة هي التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه الربط بين الأقوال على نحو آخر ضمن استراتيجية حجاجية ما توجه إلى استخلاص النتيجة "[1].

ويميز ديكرو بين نوعين من المكونات اللغوية التي تحقق الوظيفة الحجاجية، أما النوع الأول فهو مايربط بين الأقوال من عناصر نحوية مثل أدوات العطف، والشرط ، ... ويسميها روابط حجاجية، وأما النوع الثاني فهو مايكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد مثل النفي والتأكيد والحصر وغيره، ويسميها عوامل حجاجية[2].

---

* - أستاذ اللسانيات المساعد في مركز اللغات . جامعة تعز.

وقد حصر ديكرو الحجاج في نطاق دراسة اللغة لافي البحث عماهو واقع خارجها، فالخطاب الحجاجي يتوفرعلى خاصية حجاجية تتعلق بمنطق الكلام، أي على تلك القواعد الداخلية التي تتحكم في ترابطه وتسلسله، أي أن " حجاج هذا الخطاب يتجلى في العلاقات بين المنطوقات والأقوال، وهي علاقات مكونة لتلك الأقوال وتوجهها،في مجتمع ما، توجيها معينا"[٣].

وسيقتصر هذا البحث على دراسة العلاقات التي تنتج عن استعمال الروابط الحجاجية في الخطاب الشعري لدى البردوني، وذلك لمعرفة كيف تسهم هذه الروابط في بناء العلاقات بين أجزاء الخطاب بناء قائما على التناغم والانسجام، ولإبراز الغاية الحجاجية من استعمالها.

ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الهدف من هذا البحث يكمن في اكتشاف العلاقات الحجاجية في شعر البردوني التي أقامها الشاعر لفائدة أطروحات معينة يسعى بواسطتها إلى إقناع المتلقي أو حمله على الإذعان. وهذا الهدف العام سيتحقق من خلال الإجابة عن السؤالين الآتيين :

- ما العلاقات الحجاجية التي وظفها البردوني؛ ليبني شعره بناء منسجما متماسكا مقنعا ومؤثرا؟
- ما النتائج التي قصد إليها البردوني من وراء توظيفه علاقات حجاجية معينة في شعره؟

أنواع العلاقات الحجاجية في شعر البردوني:

يقوم الخطاب الحجاجي على شبكة من العلاقات التي تربط بين الحجج بعضها ببعض، وبين الحجج والنتائج التي يرمي إليها الخطاب، ويقصدها المتكلم، أو يستنتجها المتلقي، و" يكمن دور الروابط الحجاجية واستثمار دلالاتها في ترتيب الحجج ونسجها في خطاب واحد متكامل ، إذ تفصل مواضع الحجج ، بل وتقوي كل حجة منها الأخرى"[٤].

والعلاقات الحجاجية بين قضايا الخطاب كثيرة ومتعددة، تتعدد وتتنوع بتنوع الروابط المعبرة عنها، فالروابط الحجاجية هي التي تؤسس العلاقات الحجاجية وتحددها، ويقصد بالروابط الحجاجية " جملة من الأدوات توفرها اللغة، ويستغلها الباث؛ ليربط بين مفاصل الكلام، ويصل بين أجزائه، فتتأسس عندها العلاقة الحجاجية المقصودة التي يراها مؤسس الخطاب ضرورية؛ لتضطلع الحجة المعتمدة بدورها كاملا لانقص فيه، كأن يعتمد الرابط " بيد أن " ليؤسس علاقة حجاجية محددة هي علاقة " التناقض " أو الرابط " لأن " لتكون العلاقة سببية"[٥].

والباث أو المتكلم حينما يعتمد الروابط الحجاجية فإن عنايته تتجه في المقام الأول إلى ترتيب الأفكار وتنسيق الحجج المقدمة لصالح أطروحة ما على نحو يجعلها تقود إلى الغاية المنشودة أي الإقناع أو الحمل على الإذعان[٦].

وقد عمد البردوني في ديوانه إلى إنشاء علاقات حجاجية امتلكت طاقة تأثيرية إقناعية، وجهها نحو غايات مقصودة، ووظف أدوات الربط وكل عناصر الخطاب الأخرى لصالحها. ومن هذه العلاقات في شعر البردوني:

١- علاقة التتابع :

يعد الاستدلال في جوهره عملية معقدة تسمح بالربط بين فرضيات كثيرة وقضايا متعددة بل تسمح بالجمع في الوقت ذاته بين الحديث ومستتبعاته، بين الفعل ونتائجه، بين السابق ولواحقه، فتحقق التطور المطرد والتناغم البين؛ ولذلك تبدوعلاقة التتابع ذات طاقة حجاجية عالية، إذ يمكن أن نحتج بتقرير تتابع مستمر في الأحداث، وهذا التتابع قد يقع على مستويين : أحدهما على مستوى الأحداث، فتنغرس الحجة في الواقع، وثانيهما:على مستوى القضايا أو الأفكار، فتنتمي الحجة حينها إلى صنف الحجج شبه المنطقية[٧].

وتعد الواو من أكثر الروابط الحجاجية التي تعبرعن علاقة التتابع وبناء السلم الحجاجي، والواو عند النحاة متمحضة لمطلق الجمع، ويرى ابن يعيش أن ميزة الواو

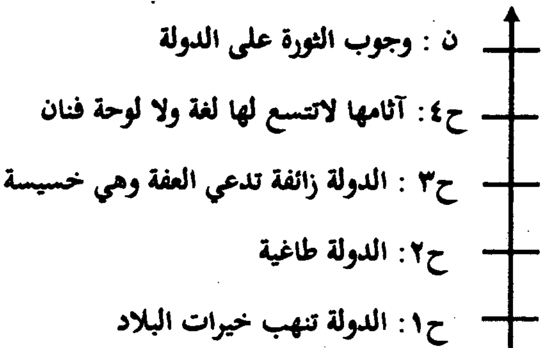
في جمعها بين ألفاظ مشتركة في الحكم لذلك قال : " والدليل على ذلك أنها لاتوجب إلا الاشتراك بين شيئين فقط في حكم واحد "[٨]. ومعنى ذلك أن الاشتراك في الحجج يوصل المتلقي إلى حكم واحد ألا وهو النتيجة.

وكثيرا ما يعتمد البردوني في بناء أبياته على علاقة التتابع مستعملا الرابط الحجاجي (الواو) لترتيب الحجج، ووصل بعضها ببعض، وتقوية كل حجة منها الأخرى، وربط الحجج ربطا نسقيا أفقيا ورأسيا، ففي قصيدته (نحن والحاكمون)[٩] يقول :

أخي نحنُ شعبٌ أفاقت منـــــاهُ	وأفكـــارُهُ في الكـــــرى تحلُـمُ
ودولتُنـــــا كـــــلُ ماعندهـــا	يـدٌ تجتني وحَشــاً يهضـــــمُ
وغيـــــدٌ بغايا لبـــسنَ النُّضــارَ	كمـــا يشتهي الجيدُ والمعصـمُ
وسيـــفٌ أثيمٌ يحزُّ الــــــرؤوسَ	وقيـــــــدٌ ومُعتَقَـــــلٌ مظلـمُ
وطغيانُهـــــا يلتوي في الخــداعِ	كما يلتوي في الدُّجى الأرقـــمُ
وكم تدَّعي عفّـــةً والوجــــــودُ	بأصنــافِ خِسَّتِهـــا مُفعـــمُ
وآثامُهـــــا لم تسَعهــا اللُّغات	ولم يَحوِ تصويرَهـــــا مُلهـمُ
أنا لم أقــــل كـــلَّ أوزارِهـــا	تنزَّه قولــي وعـــــفَّ الفَـــمُ

ففي المقطع السابق نلاحظ أن البردوني بنى أبياته على علاقة التتابع، إذ عمل الرابط الحجاجي(الواو) على الوصل بين الأبيات المتتابعة، ولم يقتصر هذا الوصل على الأحداث المتوالية في إطار الأبيات المتتابعة فقط، وإنما على مستوى البيت الواحد أيضا، فالحدث الرئيس (ودولتنا كل ماعندها يد تجتني وحشا يهضم) وكل مستتبعاته اللاحقة قصد بها البردوني تحقيق غرض حجاجي يكمن في إقناع المتلقي بطغيان الدولة وظلمها، وتحريضه على الثورة ضدها، وتبلغ الأبيات ذروتها الحجاجية في البيت الأخير، فعلى الرغم من تعداد مظاهر طغيان هذه الدولة، فإن الشاعر لم يأتِ عليها كلها لصعوبة حصرها. كما أن الجمل المتتابعة جعلت الوحدة النصية ذات بناء متماسك ومنسجم.

ويمكن التخطيط لتتابع القضايا الحجاجية في الأبيات وصولا إلى النتيجة على النحو الآتي:



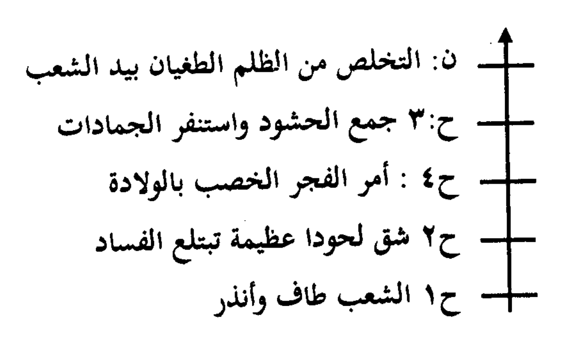
ومن المخطط السابق نستنتج أن الرابط الحجاجي (الواو) عمل على إعطاء الملفوظ درجة عليا في السلم الحجاجي بصورة تخول له أن يكون فاعلا ومؤثرا في الخطاب والمخاطب، وذلك بما أداه من توجيه الكلام من الإجمال إلى التفصيل، فإن لم يذعن المتلقي، ويقر بالقول المجمل (دولتنا كل ماعندها يد تجتني وحشا يهضم) فإنه بفضل الرابط الحجاجي (الواو) سيذعن للتفصيل الذي قام به.

وإذا كان البردوني قد لجأ إلى علاقة التتابع لإثبات طغيان الدولة ووجوب الثورة عليها فإنه في قصيدة (الطريق الهادر) يوظف هذه العلاقة لإشعال روح الثورة في الشعب، وإيقاد حماسه للقضاء على هذا الحكم ، يقول[10] :

هو الشّعبُ طــافَ بإنــذارِه ... على مـــن تحــدأهُ واستعبــدا
وشقّ لحودا تعبُ الفســـادَ ... وتنجـــــرُ تبتلــــعُ المُفدا
وأومـأ بحبـــّاتِ أحشائـــه ... إلى فجرهِ الخصـــب أنْ يُولدا
وزحفا يُجنحُ دربَ الصَّبـاحِ ... ويستنفـــرُ التـــربَ والجَلْمدا
وينتزعُ الشّعب من ذابحيــهِ ... ويُعطي الخلودَ الحمى الأخْـلـدا

وتظهرعلاقة التتابع بين الأحداث بارزة في الأبيات السابقة، فالرابط الحجاجي (الواو) عمل على انسجام الوحدة النصية وتماسكها، إذ ربط بين الحجج التي

تصف فاعلية الشعب وقدرته على إحداث التغيير الإيجابي في الوطن، فجاءت الحجج متسقة ومتتابعة قائمة على التفصيل، وكل واحدة منها تدعم الأخرى، وتقويها، ويهدف البردوني من ذلك إلى إقناع المتلقي بنتيجة مفادها أن الشعب إذا امتلك الإرادة فإنه يستطيع القضاء على الظلم والطغيان، ساعيا من وراء ذلك إلى تعزيز ثقته بنفسه للحصول على ردة فعل منه بتوجيهه نحو الثورة على واقعه المخزي، فتحقيق الحياة الكريمة بيده لابيد غيره، وباعتماد مفهوم السلم الحجاجي لديكرو يمكن تحليل تتابع القضايا في المقطوعة على النحو الآتي:



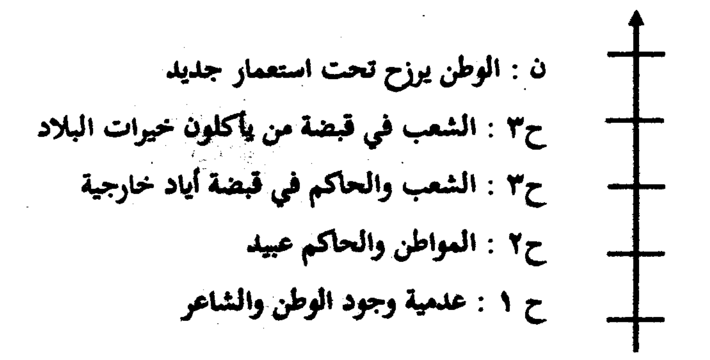
فالحدث الرئيس هو انتصار الشعب والأحداث المتتابعة في الأبيات التي أسست لانتصاره في الأبيات جاءت؛ لتؤكد قدرة الشعب على التغيير، وإثبات أن ذلك بيده لابيد غيره، فالرابط الحجاجي (الواو) وصل بين الأحداث المتلاحقة ومستتبعاتها، وأكسبها طاقة حجاجية بتتابع الأحداث ووصولها إلى الذروة بتحقيق النصر، مما يثير حماس المتلقي، ويشعل روح الثورة المتقدة في الأبيات في نفسه، ويدفعه للمشاركة فيها.

ويبرز البردوني حالة تبعية الحكام وانقيادهم للقوى الخارجية، وأثر ذلك عليه وعلى الشعب، فيسخر من هذا الواقع السياسي المرير، ويتمنى نسيان أنه أصبح أداة

بيد الآخرين يتحكمون به كيف شاؤوا، وذلك في حجج متتابعة غلب عليها تكرار أداة التوكيد (أن) واستعمال صيغة اسم المفعول التي تعد من الصيغ التي تمنح الخطاب بعدا حجاجيا خاصا، فيقول في (قراءة في كف النهر الزمني)[11] :

وَيْـــحي من ذا ينسيني	أنّـــي كبـــلادي معـــدومْ
وبأنّي مبيــــوعٌ مِـــنْ	بيّاعٍ مثلــــي مقصـــومْ
وبأنّي محـــكومٌ فـــي	كـفّــي مـأمورٍ محكـــومْ
وبأنّـــي بيَـــدَيْ غيـــري	مِنْ لحمي ودمي مطعـــومْ
يـــامِن أجلـــى (أبرهةً)	أضحى عربيًا (يكْسُـــومْ)

تتتابع الحجج في الأبيات السابقة بأصداء متلاحقة يربط بينها الرابط الحجاجي (الواو) الذي عمل على تماسك المقطع وانسجامه، فالحدث الرئيسي (عدمية الوطن والمواطن) وكل مستتبعاته المتلاحقة المترابطة بالواو، والمؤكدة بحرف التوكيد (أن) وتكراره جسد غضب البردوني وسخريته من الحالة التي وصل إليها الوطن والمواطن بسبب الحكام، فالحجة تتلو الحجة، وتؤكد كل منها الأخرى، لتصل إلى النتيجة التي يسعى الشاعر إلى إقرارها، وهي أن الوطن تخلص من استبداد؛ ليدخل تحت وطأة استعمار جديد، هادفا من ذلك الحصول على تأييد المتلقي وموافقته، وتوقع ردة فعل منه لرفض ذلك عمليا، وترتب الحجج من الإجمال إلى التفصيل متوجهة نحو النتيجة على النحو الآتي :



ويعمد الشاعر إلى العلاقة التتابعية؛ لتعبر عن حالته الوجدانية، وتكشف عن إحساسه العميق بالغربة، فتنثال الأبيات متتابعة مفعمة بالشكوى والألم والحرقة، وذلك في قصيدة (أنا الغريب) إذ يقول[١٢]:

غبتُ في الصمتِ والهمومِ الضَّواري والأماني والذكرياتِ السَّواري
وتغلّفتُ بالوجومِ ووارتْ همومي في صمتيَ المتواري
وخنقْتُ اللحونَ في حَلقِ مِزمارِي وأغفى على فمي مزماري
وانطوتْ في فمي الأغاني وماتتْ نغَمي في حناجرِ الأوتارِ
وتلاشى شعري ونامَ شعوري نومَةَ اللَّيلِ فوقَ صمتِ القِفَار
وتفانى فنّي ولم يبقَ إلا ذكرياتُ الصدى بشجو ادِّكارِ
وخيالُ النحيبِ في عوديَ الباكي وطيفُ النّشيجِ في إسراري
وكأنّي تحتَ الدياجيرِ قبرٌ جائعٌ في جوانحِ الصمتِ عاري

ففي المقطع السابق شكوى وتألم من الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر، وتتابع الأحداث في المقطع السابق يؤكد تطاول الهم وتمكنه من الشاعر، إلى درجة وصوله للانفصال عن الواقع، وانكفائه على ذاته يحاصره الصمت والحزن والشجن من كل صوب،فالعلاقات التتابعية في الأبيات السابقة وفرت للخطاب تطوره، وتناغمه وانسجامه في الوقت نفسه،وتضمنت حججا تسير من الإجمال إلى التفصيل، وجهها البردوني؛ لتتجه نحو غاية واحدة تتمثل في تأكيد حالة التأزم الناشئة عن شعوره بالغربة؛ وذلك للتأثير في المتلقي ودفعه لمشاركته أحاسيسه وانفعالاته.

ويبلغ التأزم بالبردوني أقصاه، والشعور بالغربة مداه حين يقول في القصيدة نفسها[١٣]:

وأنا وحدي الغريب وأهلي عن يميني وإخوتي عن يساري
وأنا في دمي أسير وفي أرضي شريد مقيد الأفكار

وجـــريح الإبـــا قتـــــيل الأمانـــــــي   وغريـــــب فــــي أمتـــــي وديـــــاري

كــــل شـــيء حـــولي علـــي غـــضوب   نـــاقم مـــن دمـــي علـــى غيـــر ثـــار

ففي هذا المقطع نجد أن الحجة التي يتضمنها البيت الأول تحتل أعلى درجات السلم الحجاجي لتضمنها مفارقة تصدم المتلقي، فالشاعر يشعر بالغربة على الرغم من إحاطة أهله وأخوته به، إذ إن الغربة التي يعيشها لاتقتصرعلى المكان وحسب بل إنها غربة زمانية ومكانية واجتماعية، وأكد ذلك في البيت الأخير، ومن ثم نجد أن الرابط الحجاجي (الواو) عمل على اتساق الحجج وتتابعها بحيث قامت كل حجة بتقوية الحجة الأخرى، وعملت على تدعيمها، وصولا إلى النتيجة التي يتضمنها البيت الأخير (كل شيء حولي غضوب ...) قاصدا من وراء ذلك إقناع المتلقي بفداحة الخطب الذي ألم به، ودفعه للتعاطف معه.

وقد يعمد الشاعر إلى العلاقة التتابعية لإثبات دعوى حبه الكبير، ولإظهار مدى تعلقه بمحبوبته، فيناجي حبيبته في ظلام الليل، خائضا كثيرا من الصعاب في سبيل بارقة حب يأمل أن تتبدى منها، وذلك في قصيدة (تحت الليل) التي يقول فيها[١٤]:

هنـــــــا أناجيـــــــكِ والأطيـــــــافُ تـــــــدفعُني

فـــــي عـــــالمِ الحـــــبِّ مـــــن وادٍ إلـــــى وادي

والقلـــــبُ فـــــي زحمـــــةِ الأشـــــواقِ مـــــضطربٌ

كـــــزورقٍ بـــــينَ إرغـــــاءٍ وإزبـــــادِ

ووحـــــشةُ الظّلمـــــةِ الخرســـــا تهـــــدّدُني

كأنهـــــا حـــــولَ نفـــــسي طيـــــفُ جَـــــلاّدِ

والـــــصّمتُ يجثـــــو علـــــى صـــــدرِ الوجـــــودَ وفـــــي

صـــــمتي ضـــــجيجُ الغـــــرامِ الجـــــائعِ الـــــصّادي

والليـــلُ يـــسري كـــأعمى ضـــلّ وجهتـــه
وغـــابَ عـــن كفـــه العُكـــازُ والهـــادي
كأنـــه فـــوق صـــمت الكـــونِ قافلـــةٌ
ضـــلّت وضـــلّ الطريـــقَ الـــسَّفْرُ والحـــادي
ولـــم أزلْ أتـــشهى منـــكِ بارقـــةً
مـــن عـــاطفِ الحـــبِّ أو إشـــراقَ إســـعادِ

ففي المقطع السابق تتضافر علاقة التتابع مع الصورة الحجاجية التي تعد في أعلى مراتب السلم الحجاجي لتكثف طاقة الأبيات الحجاجية، فتؤدي إلى إقناع المتلقي بصدق تجربة الشاعر وصدق أحاسيسه وانفعالاته. فالبردوني في الأبيات السابقة يطرح دعواه أمام حبيبته، إذأنه يدعي التمسك بحبها رغم الأهوال التي يواجهها، ولإثبات صدق هذه الدعوى قام بسرد حججه في قضايا متتابعة تتآزر فيما بينها؛ لتبرزعمق حالته الوجدانيه وصدق مشاعره، وتبرزشدة الآلام وثقل المعاناة التي يتحملها في سبيل حبه، والتي لم يجعلها تؤثر على تمسكه بأمل بزوغ بارقة حب من عاطفة حبيبته، قاصدا من ذلك استمالة محبوبته إليه ودفعها لمبادلته المشاعر نفسها، كما يهدف إلى إقناع المتلقي القاريء بصدق تجربته في الحب، ودفعه للتفاعل معه.

وتبرز الطاقة الحجاجية لعلاقة التتابع في كون الحجج التي طرحها الشاعر حجج سلبية، والنتيجة التي المنبثقة عنها نتيجة إيجابية، وذلك على النحو الآتي :

ن : ثبات حب الشاعر رغم معاناته وعدم فقدانه الأمل
ح٤ : ليله تائه
ح٣ : الصمت جاثم عليه
ح٢ : وحشة الظلماء تحاصره
ح١ : الحب مسيطر عليه وقلبه مضطرب

ولاتقتصر علاقة التتابع على مستوى الأحداث والأفعال بل تتجاوز ذلك إلى مستوى الأفكار والمواقف ، فتبرز هذه العلاقة في مواطن المواعظ والحكم، والنصح والإرشاد " يتوجه بها الشاعر إلى المتلقي في لهجة تعليمية حجته الأساسية في ذلك حجة سلطة؛ إذ ينتصب سلطة لاتُراجع، لما خبره من صروف الدهر ، وماعرفه من أسرار الحياة حجة تبيح له أن يعظ ويعلم " [١٥] ونجد ذلك حين تتجلى فلسفة الشاعر للحياة ، فتنثال أبياته متتابعة متوشية بالحكمة كما في قصيدة (مدرسة الحياة) إذ يقول [١٦]:

مـــــاذا يريــــــدُ المـــــرءُ ؟ مايـــــشفيهِ
يحـــــسو رَوا الـــــدنيا ولايرويــــــهِ!
ويـــــسيرُ فــــي نـــورِ الحياةِوقلبُـــــه
ينـــساب بــــين ضــــلالهِ والتيـــــهِ
والمـــــرء لاتُــــشقيهِ إلاَّ نفـــــسهُ
حاشـــا الحيـــاةَ بأنهـــا تـــشقيهِ
مـــا أجهـــلَ الإنـــسانُ يُـــضني بعـــضَه
بعـــضًا ويــــشكو كـــلَّ مايـــضنيهِ
ويظـــنُّ أنَّ عـــدوَّه فــــي غيـــرهِ
وعـــدوَّه يمــــسي ويـــضحي فيـــهِ

وهذه الحجج المتتابعة تتآزرفيما بينها، وتتلاحق الأفكار فيها، وتتنامى؛ لتتوجه نحو إقناع المتلقي ووضعه أمام نتيجة واحدة تعد خلاصة تجاربه في الحياة، تتمثل في أن الحياة ليست سبب شقاء الإنسان، وإنما السبب يكمن فيه؛ فالإنسان عدو نفسه، فلايلقي اللوم على الحياة؛ لذلك يدعوالمتلقي في نهاية القصيدة لتأمل سر وجوده في الحياة،، وللتعلم من أسرارها وتجاربها، ونجد أن الغاية الحجاجية في

الأبيات السابقة ذات بعد فكري، يقصد من ورائها الشاعر الحصول على تأييد المتلقي وموافقته ، لذلك يلجأ إلى تأكيد إطروحته في نهاية القصيدة ، فيقول[17] :

قـم ياصـريعَ الـوهمِ واسـألْ بـالنُّهى ماقيمـةُ الإنـسانِ ؟ مايُعطيـهِ ؟
واسـمعْ تُحَـدِّثكَ الحيـاةُ فإنَّهـا أسـتاذةُ التأديـبِ والتَّفقيـهِ
وانـصتْ فمدرسـةُ الحيـاةِ بليغـةٌ تملـي الـدروسَ وجَـلَّ ماتمليـهِ
سـلْها وإنْ صـمتتْ فـصمتُ جلالِهـا أجلـى مـن التـصريحِ والتَّنويـهِ

وتبرزعلاقة التتابع في شعر البردوني على مستوى عميق حينما تربط بين الحجج بعضها ببعض فإذا " بحجة تقتضي أخرى بحيث تؤكد الثانية الأولى، وتتجاوب المزاعم بالتالي، وتتلاحق كأصداء رنانة"[18]. وذلك كما في قول البردوني في قصيدة (أخي ياشباب الفدا في الجنوب)[19] ناصحا مرشدا شباب الجنوب :

فـشُقَّ الـدُّجى يـاأخي وانـدفع إلـى ملتقـى النـورِ والـسؤددِ
وغـامرْ ولاتحـذرنَّ الممـاتَ فيغـري بـك الحـذَرُ المعتـدي
ولاقِ الـرَّدى سـاخرًا بـالرَّدى ومُـتْ فـي العُـلا مـوتَ مستـشهدِ
فمـنْ لـمْ يَمـتْ فـي الجهـادِ النبيـلِ يمـتْ راغـمِ الأنـفِ فـي المرقـدِ
وإنَّ الفنـا فـي سـبيلِ العـلا خلـودٌ، شـبابُ البقـا سـرمدي
ومـا الحُـرُّ إلاّ المـضحي الـذي إذا آن يـومُ الفـدا يفتـدي
وحـسبُ الفتـى شـرفا أنَّـه يُعـادَي علـى المجـدِ أو يعتـدي

فالشاعر في الأبيات السابقة يحث شباب الجنوب على الاندفاع للقيام بالثورة لوجوب القضاء على الظلم والطغيان، وكي يقنع المتلقي بذلك استعمل أساليب حجاجية كثيرة منها تتابع الحجج، بحيث تستدعي الواحدة منها الأخرى، وتدعمها، فالحجة الأولى التي طرحها هي حتمية الموت واستحالة الخلود، وهذه الحجة تستدعي حجة أخرى وهي أن العجز عن دفع الموت ينفي الخوف منه، ويوجب

ملاقاته بسخرية ، وهذه الحجة تستدعي حجة أخرى قوامها المقارنة بين موت الثائر الحر شهيدا، وموت الخائف الذليل في فراشه كالبعير، وتزداد هذه الحجة رسوخا وألقا حينما تتبعها حجة أخرى تؤكد أن الشهادة في سبيل الوطن تعد مجدا وشرفا وتخليدا للشهيد.وكل هذه الحجج تتضافر فيما بينها ؛ لتؤكد نتيجة واحدة تكمن في وجوب الثورة ضد الظلم والطغيان، أي أن الغاية الحجاجية من توظيف العلاقة التتابعية في المقطع السابق ذات بعد عملي يكمن في الحصول على رد فعل من المتلقي، يكمن في رفض الواقع والثورة عليه، وتعزيزثقته بقدرته على ذلك.

٢- علاقة السببية :

تعد هذه العلاقة من أبرز العلاقات الحجاجية، وأقدرها على التأثير في المتلقي، وهي في حقيقة الأمر ضرب مخصوص من العلاقات التتابعية، إذ يحرص المتكلم على ربط الأفكار والوصل بين أجزاء الكلام دون الاكتفاء بتلاحق عادي، بل يعمد إلى مستوى أعمق من العلاقة، فيجعل بعض الأحداث أسبابا لأحداث أخرى، ويسم فعلا بأنه نتيجة متوقعة لفعل سابق، ويجعل موقفا معينا سببا مباشرا لموقف لاحق، فإذا بالعلاقة السببية تجعل النص يصطبغ بصبغة منطقية في ترابط أجزائه وتناسق أفكاره، ومن ثم تعد الحجة المبنية على هذه العلاقة حجة شبه منطقية ؛ لأن قاعدتها مستمدة من عالم المنطق وأدواته[٢٠].

ويرى بيرلمان أن للوصل السببي ثلاثة ضروب من الحجاج [٢١]:

- حجاج يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين بواسطة رابط سببي
  مثال : اجتهد فنجح
- حجاج يرمي إلى أن يستخلص من حدث ما سبب أحدثه ، وأدى إليه
  مثال : نجح لأنه اجتهد
- حجاج يرمي إلى التكهن بما سينجر عن حدث ما من نتائج
  مثال : هو يجتهد فسينجح

ومعنى هذا أن الرابط السببي يمر في اتجاهين من السبب إلى النتيجة ، ومن النتيجة إلى السبب.

كما يرى بيرلمان أن الحجة القائمة على العلاقة السببية لاتقوم على تثمين حدث ما بذكر نتائجه فقط بل تقوم على توجيه العمل أيضا[٢٢].

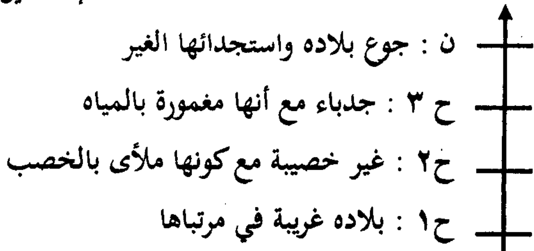
وتعد العلاقة السببية من أقدر العلاقات على ربط أجزاء الكلام، وهي من ثمة ذات طاقة حجاجية مهمة؛ لأنها تدخل ضمن مايسمى بالسبل التفسيرية في الحجاج، وهي تقنية في الحجاج تثير الانتباه، وتستجلب الإصغاء، ومن ثم تيسر قبول الحجج القاطعة، ولهذا درس القدامى هذا النوع ضمن ماأسموه (بحسن التفسير) أو (حسن التعليل)[٢٣].

وتعد الأدوات (لأن , و كي) من ألفاظ التعليل البارزة في شعر البردوني، أما حرف التعليل (اللام) فشكل حضورا ضعيفا مقارنة بهما، وقد استعمل البردوني هذه الأدوات لتقديم حججه في خطابه الشعري، مبررا حدوث فعل أو تعليله، أو إجابة لسؤال ما يقتضي تعليلا مقنعا.

ويعد الرابط السببي (لأن) من ألفاظ التعليل الأكثر بروزا في شعره ، كونها تعد أهم ألفاظ التعليل حجاجيا فقد تستعمل لتبرير فعل، كما تستعمل لعدم وقوعه، وقد يبدأ بها الخطاب الحجاجي نحو قول البردوني في (بلاد في المنفى)[٢٤] :

لأنَّ بلادي الحبيبـــةُ ... في مُرْتَبَاهـــا غريبـــةْ
لأنَّها وهي مـــلأى ... بالخصبِ غيرُ خصيبـــةْ
لأنَّها وهي حُبلـــى ... بالرِّيِّ عَطْشَى جَديبـــةْ
جاءَت ومَدَّت يديْها ... إلى الأكُـــفِّ المُريبـــةْ

فالشاعر هنا يعلل النتيجة (الأطروحة) التي مفادها (فقر بلاده واستجداؤها بل للأيادي الخارجية) بإبراز الحجج وتقديمها على النتيجة، فيفسرهذه النتيجة، ويعللها بإيراد أسباب متتابعة تتضمن الحجج التي أدت إلى هذه النتيجة على النحو الآتي:



والبردوني يريد أن يقول أن بلاده تتميز بالخصب وبالعطاء، لكن أهلها تسببوا في تعاستها وإهانتها ، وهذه الحجج التي قدمها لتبرير النتيجة التي وصلت إليها البلاد ، الغاية الحجاجية من ورائها الاستدلال لإقناع المتلقي بأطروحته ، وتوجيهه بحيث يحصل على تأييده، أوردة فعل منه تجاه بلاده.

وفي مستهل قصيدة (نحن أعداؤنا)[٢٥] يقول :

لأنَّا رضَعْنا حليبَ الخُنُـــوعْ   تقمَّصَنَا من صِبانا الخُضُوعْ

فجُعْنَـــا ليكتَــــظَّ جلادُنــا   ويَطْغى ، ونَنسى بأنَّا نَجُوعْ

وتبرز العلاقة السببية في البيتين السابقين، فيتقدم السبب بوصفه حجة يطرحها الشاعرأمام المتلقي للكشف عن سبب تجذر حالة الخضوع والانقياد الأعمى في الشعب، بأن ذلك متأصل فينا منذ صغرنا. ثم تتقدم النتيجة على السبب في البيت الثاني مصورا حالة البؤس الذي يعتري هذا الشعب، غايته من ذلك إقناع المتلقي بإطروحته والتسليم بها.

و يتقدم السبب على النتيجة في قصيدة (ثوار والذين كانوا)[٢٦] يقول مخاطبا الثوار :

لأنكــــمْ غيـــــرُ أكْفــــاءٍ لثورتـــــهِ

أجْهــــدتُمْ فيــــهِ أنيابنـــا وأظفـــارا

تَخْـــسُونَ أنخابَـــهُ فــــي كــــلِّ مأدبـــةٍ

وعــــن نــــواظرِهِ تطــــوون أســــرارا

لأنكـــــمْ مـــــابنيتُمْ قـــــام باسْـــــمِكمُ

مـــن يهـــدمُ الـــدارَ ينفـــي مَـــنْ بنـــى الـــدّارا

وكلمـــــا اختـــــار شـــــعبٌ وجـــــهَ غايتِـــــهِ

أزكبـــــتُمْ كتفيْـــــهِ عكـــــسَ مـــــا اختـــــارا

نلاحظ في الأبيات السابقة أن العلاقة السببية تقترب من مفهوم المسؤولية ، إذ يبرز الشاعر أسباب فشل الثورة، والأخطاء التي اعترتها، فوجه الحجج نحو إثبات دعوى فشل الثورة، وإدانة الثوار بتجاهلها للشعب ومتطلباته ، والالتفات إلى أغراضهم ومشاريعهم الخاصة ، فوجه الخطاب للثوار، يلومهم ويحملهم مسؤولية فشل الثورة، غايته الحجاجية من ذلك إدانة الثوار وإفحامهم.، وجرهم للاعتراف بذلك والتسليم به.

وقد ينتج عن العلاقة السببية أثر صادم على المتلقي، حينما يضعه الشاعر أمام الحقيقة الغائبة أو المغيبة عن ذهنه ، وذلك كما في قصيدة (مسافرة بلا مهمة)[٢٧]:

هكذا ماجـرى لأنَّ بــلادي   ثروةُ الآخرينَ وهي الفقيرَةْ

فالشاعر يقدم حجته في ختام قصيدته بإثبات دعوى أن سبب كل مايحدث في بلاده أن ثرواتها مستباحة للآخرين، في حين تظل تعاني الفقر، غايته من ذلك توجيه المتلقي نحو التسليم بهذه الحقيقة المرة، ودعوته لتغيير هذا الواقع الأليم.

وتكتسب العلاقة السببية قيمة حجاجية توجيهية حينما تبرزسلوك ما بتبيان أهدافه السامية، يقول البردوني معبرا عن حبه لوطنه في (لأنك موطني)[٢٨] :

لأنّك موطني أفني   حريقًا فيك لايغضـــى
ولاأدعو مجازفـــةً   ضياعي فيك أو أأسى

فالشاعر يهيم بحب وطنه ، ويتمنى لو أنه يملك أن يفعل كل شيء من أجله، لكنه يتحسر على نفسه وكثيرا مايردد أنه لايملك سوى حرفه وشعره ، فهو لايملك

سيفا بل لسانا يصرخ به في وجه الظالم المستبد يقول في قصيدة (تحولات يزيد بن مفرغ الحميري)[29] :

أصيحُ لكي أدمرَ أيَّ سجنٍ لينفثَ جذوةً بعضُ اختزاني

فصراخه نتيجة مطروحة يعللها بحجتين، فهو يصرخ؛ ليدمر السجون بصراخه وقوة كلماته، ويصرخ أيضا؛ ليخفف من القهر والمعاناة المختزنة بداخله ، فهو لايستطيع أن يعبر عن غضبه إلا بالصراخ؛ لأن الظروف حكمت عليه بذلك، لكن الآخرين يجب أن يتجسد غضبهم على الواقع، فيدعوهم للغضب، ويوظف العلاقة السببية للتكهن بما سينجر عن عدم غضبهم من نتائج، وذلك في قوله في القصيدة نفسها[30] :

إذا لم تغضبوا مثلـــي لهــذا سيتلو أوَّل المكروهِ ثاني
لأنَّ الشرَّ أخصبُ من لِحاكم لأنَّ العجزَ أولُهُ التوانِــــي

فالحجتان السببيتان: الشر طاغٍ، والاستسلام للكسل والخنوع يؤديان إلى نتيجة حتمية، وهي وقوع المكروه مرة أخرى. والبردوني بحججه هذا يتوخى إحداث أثر في المتلقي، وتوجيهه نحو مشاركته ثورته ورفضه للواقع.

ولم تكن قضايا المجتمع بمنأى عن اهتمام البردوني ، إذ نجده يكشف عن مساوئ المجتمع في شعره ناقدا سلبياته، داعيا إلى محاربتها والقضاء عليها، مفسرا الاختلالات الموجودة فيه، وغايته هنا ذات بعد أخلاقي، تكمن في توجيه المتلقي إلى الاختلالات الموجودة في المجتمع لرفضها، والعمل على الحد منها ومعالجتها. يقول في (زامر الأحجار)[31]:

يرتقي العهرُ على العهرِ إلى آخرِ المرقى لأنَّ السّوقَ عاهرْ
ولأنَّ الشارعَ الشّعبـي علـى زحمةِ الأهلِ لغيرِ الأهلِ شاغرْ

ويعمد البردوني إلى توظيف العلاقة السببية؛ ليوشي أبياته بالحكمة، و كثيرا ماتؤسس على نطاق البيتين المتتاليين؛ ليستوفي الشاعر الفكرة المقصودة، وقد تأتي في نطاق البيت الواحد ، فتحكم وحدته، وتفضي إلى تناغمه وانسجامه ، وذلك نحو قوله في قصيدة (شباك على كهانة الريح)[32] :

لأنَّ اعتيادَ السـُوءِ سهلٌ وأهلُهُ كثيرٌ ، ترى الأنقَى أقلَّ وأرجحَا

فيبرر الشاعر قلة الناس الأنقياء والعقلاء بحجة مفادها سهولة اعتياد الأمور السيئة؛ لذا ينصرف إليها كثير من الناس، لكن طريق العقل والحكمة صعب، لايسلكه أي شخص بل أشخاص يتسمون بسمات معينة لذلك نراهم قلة. وغاية البردوني إقناع المتلقي بأطروحته والتسليم بها.

كما يعلل البردوني تقييد حرية الشعوب بحجة مفادها أن تلك الشعوب ارتضت أساليب المكر والخداع من قبل حكامهم، فكان ذلك ثمن سكوتهم ورضاهم عن ذلك، يقول في قصيدة (علامات بزوغ المحجوب)[٣٣]:

غـــدَتْ كـــلُّ حُرِّيـَّــةٍ   على الأَرضِ أشْقَى سَبِيــَّـةْ
لأنَّ الـــرُّواغَ ارتَضَـــى   فأرْضَى بغيــرِ الرَّضِيـَّـةْ

ويحرض الشاعر المتلقي لرفض هذا الواقع، وألايخاف الموت، بل عليه أن يقابله كما يقابل من يعطيه الهدية باسما مستبشرا، ويعلل طلبه ذلك بحجة مفادها أن من يخاف الموت، ولايواجهه يعيش كأنه ميت بسبب خوفه ، فيقول في القصيدة نفسها[٣٤]:

فحادِي أزيزِ الـرَّدى   إليكَ كمعطـي الهديَّةْ
لأنَّ الذي يتقـــي   يعيش ذبيحَ التقيـَّـةْ

ويعمد البردوني إلى توظيف العلاقة السببية توظيفا معاكسا حين تنفك عرى الترابط بين الأسباب والنتائج وبين الوسائل والغايات؛ ليستدل على غرابة الوضع المليء بالتناقضات، فيقول في قصيدة (كائنات الشوق الآخر)[٣٥] :

أتقرؤنـــي أمـــا تبـــدو   فـــصولي عكـــس عنـــواني؟
لأنّ البحـــرَ غيـــرُ البحـــ   رِ، فـــي قدميـــهِ أشـــجاني
فلاكفَّـــاي مـــن أهلـــي   ولا الأمـــواجُ خِلاَّنـــي
بحُكـــمِ الوضـــعِ والعـــادا   ت، ألقاهـــا وتلقـــاني

ويقول في قصيدة (تحولات يزيد بن مفرغ الحميري)[٣٦]:

أريــدُ أقــومُ، أعيــا بانخــذالي أُريــدُ البــوحَ، يعيــا تُرجُمــاني

فــأختلقُ المنــى وأخــاف منهــا وأشــجى، ثــمَّ أخــشى ماشــجاني

لأنَّ مكــانَ قلبــي غيــرُ قلبــي لأنَّ ســبي أجــدادي سَــباني

لأنــي لاأعــي مــانوعُ ضــعفي علــى علمــي بنــوعِ مَــنِ ابتلانــي

ويقول في قصيدة (وصول) [٣٧]:

وأطوي لحدَ ذاكرتي ورائــي فلا أهــذي بـ :كنــتُ ولاكأنَّــي
لأنّي صرتُ غيرَ أنا، وعصري سوَى عصري، وفنّي غيرُ فنّي

ويقول في قصيدة (لعينيك ياموطني) [٣٨]:

لأنّي رضيعُ بيانٍ وصرفْ أجوعُ لحرفٍ وأقتاتُ حرفْ
لأنّي ولدتُ ببابِ النحــاةِ أظلُّ أواصلُ هرفًا بهَــرفْ

ففي الأبيات السابقة يقودنا البردوني إلى نتيجة مفادها إقناع المتلقي بغرابة الواقع من خلال انتفاء المنطق بين السبب والنتيجة، وتسليمه بذلك، فتأتي حججه للاستدلال على غرابة الواقع، مما يدل على حيرته وقلقه الناتجين عن واقعه الذي لم يتكيف معه، كما أن هذه الحجج تثير انفعال المتلقي، وتستجلب تأييده بأن الواقع يجافي المنطق، ولذلك يجب رفضه وتغييره .

ونجد البردوني لايعتمد دائما على ثنائية (سبب ، ونتيجة) التي تفضي إلى تثمين الموقف بل إلى ثنائية (وسيلة ، وغاية) أيضا التي تفضي إلى إقناع المتلقي بسمو الأهداف التي سعى إليها الثوار، وذلك نحو قوله في قصيدة (ثوار والذين كانوا) [٣٩]:

نَصْفرُّ كالخوخِ ؛كي نندى جنَىً وشذًا كالبذرِ نُدفَنُ كي نمــتدَّ إثمــارا
لكي نعي أننا نَحيــا نمــوتُ كمــا تفنى الأهلَّةُ كي تنسابَ أقــمارا
من البكاراتِ نأتــي رافعيــنَ علــى جباهِنا الشعبَ أعلاما وأقــدارا

فنجد في الأبيات السابقة أن :

الغاية :نندى جنـى ونمتـــد أثمــار وسيلتها : نذبـــــل وندفــن
والغايـــــة : نحيــا حيــاة كريمــة وسيلتها : نمـــوت ونفنــى

كما يوظف البردوني ثنائية (الوسيلة والغاية) كي يعري حقيقة النفوذ الخارجي وأثره على الدول الضعيفة مثل وطنه، وحقيقة غاياتهم الخفية التي يسترونها بغايات نبيلة تظهرأنهم يعتنون بمصالح الآخرين، وهم في الحقيقة يلهثون وراء مصالحهم فقط، غايته من ذلك إقناع المتلقي والحصول على تأييده وموافقته، يقول في قصيدة (حوارية الرصيف ج)[٤٠] :

ألا ترى أولئكَ الشُقْرَ كم أَدْمَوا جَنَى صَيفٍ وأضْمَوا خريف

لأنهم يحوونَ أعتى القوى ويملكُ العجزَ الضميرُ العفيف

....

يُزدونَ أنقى النّاس كي يأمَنُوا وكي يجودوا يقتلونَ الرَّغيف

يَبنونَ مستشفًىَ لكي يفتَحوا مليون قبرٍ.. أيُّ غزوٍ طريف؟

ويبرز الشاعر أهمية الغاية التي يرسمها في شعره عندما يستهل بها قصائده، ويقدمها على العمل الذي يعد وسيلة، فيقوم الرابط السببي بالوصل بينها وبين الغاية، وذلك كما في قصيدة (أغنيات في انتظار المغني) إذ يقول فيها[٤١] :

لأزهى غرامٍ لأعلى طِماغ نُغنِّي، نروعُ قوى الارْتياغ

لنَفْرُقَ بينَ النَّدى والسَّرابِ وبينَ الحقيقي وبينَ الخِداغ

لِنشعُرَ أَنَّ لَدَيْنا وجوها أماميَّةً ترفضُ الارْتجاغ

نُغنِّي لِنخترقَ المُفزعاتِ لنجتثَّ مِنْ دَمِنا الإنْهلاغ

نُغنِّي لِنخترعَ المُستَحيلَ لِتخلُقَنا شهوةُ الاختراغ

ففي الأبيات السابقة يبرز الشاعر غايته من الغناء، فيورد حججه التي تعلل استمراره من الغناء، مكررا الرابط السببي (اللام) والفعل المضارع (نغني) تأكيدا على استمراره في الغناء، وإفصاحا عن سبب ذلك الاستمرار، فبالغناء تدفع القوى

الباطشة، وتميز الوهم من الحقيقة، وترفض التقهقر وتواصل التقدم، وبالغناء تصنع المستحيل، وتحقق ماتأمل، وكل هذه الحجج دفع بها البردوني لإقناع المتلقي بأن هناك وسائل أخرى غير الحروب، فبالسلام نستطيع أن نحقق مانأمل به، فهو بذلك يوجه المتلقي نحو اتخاذ هذا المسلك لتحقيق هذه الغايات.

ويبدع البردوني في توظيف العلاقة السببية حين يرسم ذلك القادم المجهول الذي يتفاءل بقدومه، فيكني عنه (بالأخضر المغمور) ويعلي من قيمته وإيجابياته بتمجيد غاياته ووسائله وهذه الشخصية مستقاة من عالم الشاعر المثالي، العالم الذي يقدم فيه الناس التضحيات من أجل تحقيق حياة فضلى، العالم الذي تنتفي فيه الغاية التي تبرر الوسيلة، فيعلي من قيمة الغايات، ولايتخذ في سبيلها سوى الوسائل الإيجابية يقول[٤٢] :

لكـــي يـــستهلَّ الـــصبحُ مـــن آخـــر الـــسُّرى

يحـــنُّ إلـــى الأســـنى ويعمـــى لكـــي يـــرَى

لكـــــي لايفيـــــقَ الميِّتـــــونَ ليظفَـــــروا

بمـــوتٍ جديـــدٍ ، يُبـــدعُ الـــصحو أغبـــرا

لكـــــي يُنبِـــــتَ الأشـــــجارَ يمتـــــدُّ تُربـــــةً

لكـــي يـــصبحَ الأشـــجارَ والخـــصبَ والثـــرَى

لكـــــي يـــــستهلَّ المـــــستحيلُ كتابـــــةُ

يمـــــدُّ لَـــــهُ عينيـــــهِ حبـــــرًا ودفتـــــرًا

لأنَّ بـــــهِ كـــــالنَّهرِ أشـــــواقَ بـــــاذلٍ

يعـــاني عنـــاءَ النَّهـــرِ، يجـــري كمـــا جَـــرَى

يـــروي ســـواهُ وهـــو أظمـــأ مـــن اللَّظَـــى

ويهـــوي لكـــي ترقَـــى الـــسفوحُ إلـــى الـــذُّرا

لكـــي لايعـــودَ القبـــرُ مـــيلادَ ميِّـــتٍ

لكـــي لايُـــوالي قيـــصرٌ عهـــدَ قَيـــصرا

لأنَّ دمَ (الخـــــــضراء) فيــــهِ معلــــب

يــذوبُ نــدًى، يمــشي حقــولا إلــى القُــرَى

لأنَّ خطـــاهُ تُنْبِـــتُ الـــوردَ فـــي الـــصفا

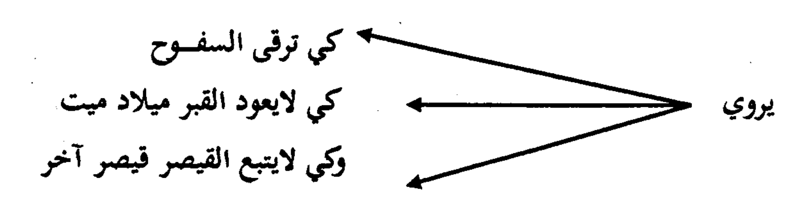
وفــي الرَّمــل أضــحى يعــشقُ الحــسن أحمــرا

هُنـــا أو هُنـــا يَنمـــو لأنَّ جـــذورَهُ

بكـــلَّ جُـــذورِ الأرضِ وريدِيَّـــةُ العـــرَا

ففي هذه القصيدة تتجلى ثنائية (الوسيلة ، والغاية) وثنائية (السبب ، والنتيجة) على النحو الآتي :

الوسيلة		الغاية
يحن إلى الأسنى	←	كي يستهل الصبح
يعمى	←	كي يرى الصبح
يثير غبار الصبح	←	كي لايموت أحد
يمتد تربة	←	كي ينبت الأشجار
يجعل عينيه حبرا ودفترا	←	كي يتحقق المستحيل



وتتجلى ثنائية (السبب ، والنتيجة) على النحو الآتي :

النتيجة		السبب
يروي سواه وهو ظاميء	←	لأنه كريم كالنهر
يذوب ندى ويمشي بين الحقول	←	لأن دم الخضراء يجري في دمه
يعشق الحسن أحمرا	←	لأن خطاه تنبت الورد في الصفا وفي الرمل
ينمو في كل مكان	←	لأن جذوره بكل جذور الأرض

وهكذا نجد أن البردوني وظف التتابع السببي لإبراز صفات هذا النموذج الخفي وأهدافه،لإقناع المتلقي بمثالية هذه الشخصية التي يتفاءل بقدومها يوما ما ، وتوجيهه نحو الاقتداء به، وتمثل صفاتها وغاياتها.

ويعمد البردوني إلى توظيف الثنائيتين (نتيجة . سبب) و(وسيلة . غاية) في قصيدة (قتلة وثوار) حين يقول[٤٣] :

الثـــــــــائرون وَرَدُوا   وَعْـــدَ الحِمَـــى وزَنْبقـــوا
وصـــــدَّقوا لأنَّـــــه   مـــن كـــلِّ وعـــدٍ أصـــدقُ
ثاروا،غـــضبتُم.. ماالـــذي   حقّقتمـــــوا وحقّقـــوا؟
أرهبتمـــــوا وقـــــاوموا   أخمـــــدتُموا تـــــألَّقوا
أمطرتُمـــوا كـــي ينبتـــوا   وأمطـــروا كـــي تغرَقـــوا
جُـــدتم لَظـــىً لتـــسلبِوا   هَمـــوا دمـــا كـــي يُغـــدقوا
لكـــي يـــروّوا تُربـــةً   مـــن قلبهـــا ترقرَقـــوا
لأنّهـــم مـــن عـــشقِها   للمـــوتِ عنهـــا أعـــشَقُ

بني الشاعر أبياته السابقة على أسلوب المفارقة الذي يعتمد المقارنة بين القتلة والثوار، متوسلا بالعلاقة السببية التي تزيد من قوة حجاجه بكشف وسائل وغايات كل منهم، فعمد إلى ثنائية نتيجة. سبب على النحو الآتي :

صدقوا (نتيجة) ← لأنهم صادقون (سبب)

أمطرتموا (وسيلة) ← ينبتوا (غاية)

أمطروا (وسيلة) ← تغرقوا (غاية)

وتكمن القوة الحجاجية هنا في المفارقة الناتجة عن مطر القتلة، فقتالهم ضد الثوار لم يزدهم إلا إصرارا وقوة ، وتتجلى العلاقة على النحو الآتي:

جدتم لظى (وسيلة) عند القتلة ← سلب دم الثوار (غاية)

ثم تحولت الغاية (لتسلبوهموا) إلى سبب لإغداق الثوار دمائهم (كي يغدقوا) نتيجة

ثم صار إغداق الدماء (وسيلة) ← لأرواء تراب الوطن (غاية)

و(إرواء تراب الوطن بدماء الشهداء) ← نتيجة لسبب عشق الأرض.

وهذا التحول في استعمال ثنائيات العلاقة السببية يصب في اتجاه تدعيم حجج الشاعر وإقناع المتلقي بقداسة أهداف الثوار ، وقبح غايات القتلة ووسائلهم.

كما تظهر العلاقة السببية أيضا في شعر البردوني عبر ممارسة خطابية تتمثل في بينة الحوار القائم على السؤال والجواب، وهذا الحوار يبنى على أساس افتراض مخاطب يسأل، فيتبعه البردوني بالجواب الذي منه يتم استنباط افتراضاته وحججه .

وتعد تقنية السؤال والجواب في شعر البردوني تعبيرا عن موقف الشاعر إزاء التناقضات والاختلالات البارزة في الواقع، وإزاء قضايا العصر بصفة عامة، كما أنها تبرز رؤية الشاعر الفلسفية للكون والحياة، وتكسب القصيدة خاصية درامية تبعث

فيها الحيوية والحركة من خلال تعدد التفاعل بين الأنا والآخر، ومن خلال المواجهة المباشرة مع المخاطب دون استعمال أفعال القول، ممايجعل المشهد ماثلا للعيان، وهذا مايسمى بتعدد الأصوات في القصيدة.

فكثيرا ما يسأل البردوني عن أسباب حدث ما واضعا نفسه موضع المخاطب المفترض، ولايلبث أن يتبع السؤال بالجواب، يربط بينهما أداة سببية، تفسر وتعلل حدوثه، وذلك نحو قوله في قصيدة (في الجراح)[٤٤]:

مـــاخَوفُهم منِّـــي؟ ومـــا اقترنَـــت   بالحقـــدِ أســـراري ولا عَلَنـــي
خـــافوا لأنَّ الـــشرَّ مهنـــتُهُم   وأنـــا بـــلا شـــرٍّ بـــلا مِهـــنِ
ولأنَّنـــــي أدري نقائـــــصَهم   ولأنَّهـــم خـــانوا ولـــم أَخُـــنِ
ولأنَّهـــم بـــاعوا عـــروبَتَهم   وعلـــوتُ فـــوقَ البيـــعِ والـــثمنِ
ورضـــيتُ أن أشـــقى وأســـعدَهُم   وَهَـــجُ الوحـــولِ وزخـــرفُ العَفَـــنِ

يتجلى في الأبيات السابقة حوار قائم بين الأنا والأنا، إذ يبتدىء الشاعر بالسؤال عن سبب خوفهم منه ؟ وهذا السؤال القصير فتح للبردوني أبوابا كثيرة لطرح حججه، فانهالت الإجابات التعليلية متتابعة بحرف العطف (الواو) الذي جعل الحجج مترابطة متماسكة تؤدي إلى مقصد واحد، وهو إثبات معرفته بصنائع أعدائه الأنذال، التي تعد سبب كرههم له، وإقناع المتلقي به، ومما يزيد من الطاقة الحجاجية للأبيات تضافر وسائل حجاجية كثيرة نحو التتابع والسببية والتكرار والمفارقة.

وفي قصيدة (أغنية من خشب) يعتمد البردوني في بنائها على طريقة السؤال والجواب ، فيبدأها بقوله [٤٥]:

لمـــاذا العـــدوُّ القـــصيُّ اقتـــربْ؟   لأنَّ الحبيـــبَ القريـــبَ اغتـــربْ
لأنَّ الفـــراغَ اشـــتهى الامـــتلاءَ   بـــشيءٍ فجـــاء ســـوى المُرتَقـــبْ

لأنَّ المُلقـــــنَ واللاَّعبـــــين ونُظَّـارةَ العـرضِ هـم مـن كتـبْ
لمــاذا استــشاطَ زحــامُ الرَّمــادِ؟ تــذكَّر أعراقـــهُ فاضـــطربْ
لأنَّ أبــا لهــب لــم يمــتْ وكـلُّ الـذي مـات ضـوءُ اللهـبْ
فقـام الـدُّخانُ مكـانَ الـضياءِ لــه ألــفُ رأسٍ وألفــا ذَنَــبْ
لأنَّ الريــاحَ اشــترت أوجُهــا رجاليـــةً والغبـــارَ انتحـــبْ

....

لمـاذا الـذي كـان مـازال يـأتي؟ لأن الـذي سـوف يـأتي ذهـب

فعندما يلامس السؤال وترا حساسا في فكر البردوني وشعوره، يتعلق بقضايا وطنه فإننا نجد الإجابات تنثال متوالية حاملة ما يدعم حججه من وسائل إقناعية كثيرة؛ ليقنع المتلقي برؤيته تجاه القضية المطروحة في السؤال، فليس وراء اقتراب العدو منا سبب واحد، بل إن ذلك نتيجة لأسباب وعوامل كثيرة، صاغها البردوني بلغة تصويرية تحمل من المفارقة المريرة مايبعث على الإحساس بالحرقة والضياع، وتضع المتلقي أمام حقيقة يحاول الفرار منها وهو أن سبب ماوصلنا إليه كان صنع أيدينا، وأن المستقبل الذي كنا نحلم به ولى ذاهبا ؛ لأننا تركناه يذهب، وبذلك يضع البردوني المتلقي في مواجهة مع نفسه أمام هذه الحقائق غايته من ذلك مراجعة النفس، والعمل على تغيير الوسائل التي أدت بنا إلى هذه الحال.

وقد تتوشى الحكمة إجابة البردوني، فيلقي سؤالا من المخاطب المفترض يستفهم فيه عن سر استمرار الحروب، وتتبعه الحجة على هيئة جملة تفسيرية حكمية، تفسر وجود هذه الظاهرة في الواقع، ويهدف من خلالها إلى إقناع المتلقي بأطروحته ، والتسليم بها ، إذ يقول في قصيدة (المحتربون)[٤٦]:

لماذا الأنامُ اثنانِ في كــلِّ بقعةٍ على الأرضِ مبطوشٌ به ثم باطِشُ؟
لأنَّ الزمانَ اثنانِ.. حربٌ وهدنةٌ وسرُّ الوفــاقِ اثنــانِ ماحٍ وراقشُ

وأسئلة البردوني كثيرة ولاتنتهي، وإجاباته كاشفة تعري الواقع، وتضع المتلقي أمام حقيقة صادمة؛ لذا يطلب من نفسه أن تتوقف عن الأسئلة، لأن الجواب يحذره بألا يسأل، إذ إنه صار في عصر يعد السؤال فيه جرما، والتقت فيه المتناقضات حتى لم يعد يفهم فيه شيئا، غايته من ذلك إقناع المتلقي بزيف الواقع الذي يعيشه، وبشيوع تناقضاته التي باتت واضحة للعيان، يقول في(سباعية الغثيان الرابع)[٤٧] :

لماذا أسائلُ ؟ إنَّ الجـــوابَ رهيـــبٌ، يحذُرنـــي لاتَسَـلْ
لأنَّ عيونَ المقاهي صقــورٌ لأنَّ القناني خيولُ المَـــلَلْ
لأنَّ النَّقيضَ التقى بالنَّقيضِ ولايعرفُ البعدُ كيفَ اتصلْ

وهذا المنحى الحجاجي بالتساؤل أحادي الرؤية يكشف عن موقف الشاعر المتشدد من واقع وطنه ومن الواقع العربي عامة، فكثير من تساؤلاته يعبرعن رفضه لهذا الواقع، وعن أمله في تغييره، فيمعن في عرض مساوئه طامحا في التخلص منها، راغبا في تحقيق كثير من الإيجابيات على أرض الواقع، متخذا من أساليب الحجاج المختلفة سبيلا إلى ذلك.

٣- علاقة الاقتضاء :

تعد علاقة الاقتضاء ذات طاقة حجاجية هائلة؛لأنها ككل علاقة حجاجية تصل الحجة بالنتيجة المرصودة للخطاب، ولكنها تتميز عن كل علاقة بأنها تجعل الحجة تقتضي تلك النتيجة اقتضاء والعكس صحيح بحيث تغدو العلاقة ضربا من التلازم بين الحجة والنتيجة، وأقدر الروابط على إنتاج هذه العلاقة هي أدوات الشرط المختلفة، إذ يعمد إليها المتكلم لحرصه على إقناع المتلقي وحمله على الإذعان، وتكمن الوظيفة الحجاجية للجملة الشرطية في قدرتها على توفير علاقة اقتضاء شكلي بين الشرط والجواب، إذ إن الشرط يقتضي الجواب، والعكس صحيح، أما من حيث المضمون فلابد من استدعاء كثيرا من الإمكانات والمعاني؛ لنؤكد بأن الجملة الشرطية توفر علاقة اقتضاء مضموني، ومع ذلك يعد الاقتضاء الشكلي تقنية من تقنيات الحجاج؛ لأنه قادر على الإقناع [٤٨].

ويعتمد البردوني في شعره على علاقة الاقتضاء، فيلجأ إلى استعمال أسلوب الشرط الذي يعد من أقوى أساليب الإقناع والاحتجاج العقلي والمنطقي؛ ليكشف عن الحقيقة التي لابد من مواجهتها والتسليم بها، ومن ثم التسليم بما يترتب عليها، والتصديق بما ينتج عنها، وتظهر علاقة الاقتضاء بأسلوب الشرط في شعر البردوني في مستويين:

أ . **الارتباط السببي** : وفيه تكون جملة جواب الشرط مسبَّبَة عن جملة الشرط ومترتبة عليها، ومن أمثلة هذا النوع من الارتباط ماورد في قصيدة(نحن والحاكمون) إذ يقول البردوني فيها[٤٩] :

إذا نحـــنُ كنَّـــا كـــرامَ القلـــوبِ	فمـــن شـــرفِ الحكـــمِ أن يكرمـــوا
وإنْ ظلمونــــــا إزدراءً بنـــــــا	فـــأدنى الـــدَّناءاتِ أن يَظلمِـــوا
وإنْ أدمنـــوا دَمَنـــا فـــالوحوشُ	تعـــبُ النجيـــــعَ ولاتـــــسأمُ
فـــنحنُ نعِـــفُ وهـــم إن رأوا	لأدناسِـــــهم فرصـــــةً أقـــدموا
وإنْ صـــعدوا ســـلَّما للعـــروشِ	فـــأخزى المخـــازي هـــو الـــسُّلمُ

فالشاعر يعقد علاقة الاقتضاء السببي بين ركني علاقة الشرط (السبب والنتيجة) وتتضمن هذه الأبيات مستويات كثيرة ، ففي البيت الأول هناك علاقة اقتضاء بين سبب ونتيجة على النحو الآتي :

كوننا كرام القلوب (سبب) ←———— نتيجة (ضرورة إكرام الشعب).

فسبب بقاء الحكام في حكمهم يكمن في كرم الشعب، ومن ثم فلابد من مبادلة الشعب هذا الكرم من قبل الحكام ، فالنتيجة تصب نحو توجيه الحكام إلى العمل من أجل شعوبهم؛ لأنهم السبب فيما وصلوا إليه.

وفي البيت الثاني تتجلى علاقة الاقتضاء السببي على النحو الآتي :

ظلمهم لنا بسبب احتقارهم إيانا (سبب) ←—— نتيجة (دناءة ظلمهم وفداحته)

وفي البيت الثالث نجد أن الأمر لاينطلق من السبب إلى النتيجة كما هو متعارف عليه في أسلوب الشرط بل من النتيجة إلى السبب ، وذلك على النحو الآتي :

أدمنوا دمنا (نتيجة) ←——— سبب (استساغتهم شرب الدم دون سأم)

فالمعنى : أدمنوا دمنا ؛ لأنهم وحوش لاتسأم من شرب الدماء، أما البيت الأخيرين فتتمثل فيه العلاقة على النحو الآتي :

رأوا فرصة لتحقيق أغراض دنيئة (سبب) ←——— نتيجة (أقدموا)

لأنهم صعدوا سلما للعرش (سبب) ←——— نتيجة (سلمهم خزي وعار عليهم)

ومن ثم نجد أن العلاقة الشرطية القائمة على الارتباط السببي قد وظفت هنا لإبراز العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذه الأبيات جميعها مقصدها يكمن في إقناع المتلقي بنتيجة واحدة خفية هي نتيجة الكلام برمته، وهي أن الشعب لابد أن ينتصر على الحكام الظالمين يوما ما؛ لأن وسائله وغاياته أسمى من وسائل الحكام وغاياتهم.

وإذا كان البردوني قد انتقد حكام الإئمة في الأبيات السابقة ، فإننا نراه ينتقد حكام مابعد الثورة الذين انصرفوا لتحقيق أطماعهم على حساب تحقيق آمال الشعب وطموحاته، يقول في قصيدة (الديار الوافدة إليها)[٥٠] :

لو ترى اليومَ دُورَهم صحتَ فورا عِمْ مساءً يا فقرَ دارِ السعادةْ

فالجملة الشرطية في البيت السابق تعبر عن علاقة سببية، فصياح المخاطب مؤديا التحية لقصر الأمام يحيى حميد الدين المسمى بـ (دار السعادة) نتيجة سببها رؤية دور الحكام الجدد الذين استغلوا الثورة من أجل تحقيق أطماعهم ومكاسبهم الشخصية، وقوله (يافقر) يشي بالفرق الشاسع بين القصرين، فعلى الرغم من أن قصر دار السعادة هو قصر الإمام الظالم الذي بيده خيرات الوطن فإنه صار لاشيء أمام قصور الحكام الجدد ، وغاية البردوني من ذلك توجيه المتلقي إلى رفض ذلك وإنكاره على الثوار.

ويبلغ اليأس بالبردوني مبلغه فيؤكد أنه لاجدوى من الثورة، ولاجدوى من إزالة الإمامة ، ومظاهر الظلم والطغيان مازالت موجودة على الواقع، فيقول في قصيدة(مأساة حارس الملك)[٥١]:

أيُّ نَفعٍ يجتني الشَّعبُ إذا ماتَ فرعونُ لتَبقى الفرعنةْ؟

موت فرعون وبقاء الفرعنة (سبب) ←——— نتيجة (لانفع يعود على الشعب)

وهو بذلك يوجه المتلقي إلى الثورة على مظاهر الظلم التي لم تنجل بعد الثورة، وعدم الرضوخ لها.

وتتوشى علاقة الاقتضاء المبنية على الشرط بالحكمة، حينما يعلل الشاعر سبب طيب العيش حتى وإن كان الإنسان فقيرا، فيوجه المتلقي إلى التسليم بأن الاستقرار النفسي والقناعة والرضا هي أسباب شعور الإنسان بالسعادة وبقيمة الحياة وإقناعه بذلك، يقول في قصيدة (بعد الضياع)[٥٢]:

إذا قَرَّتِ النَّفسُ لذَّ المقام وساوى الترابُ الفراشَ الوثيرْ

الاستقرار النفسي والرضا (سبب) ←——— السعادة (نتيجة)

ويرى الشاعر أن الإنسان إذا كان هدفه في الحياة السعي وراء شرابه وقوته فإن ذلك يعد سببا لأن يكون هو والحمير في منزلة واحدة؛ ذلك أن الحيوان لاهم له غير الطعام والشراب، فهو يوجه المتلقي إلى أن تكون له غايات سامية في الحياة يسعى من أجلها، يقول في القصيدة نفسها[٥٣] :

إذا كان همّي شرابًا وقوتًا فما الفرقُ بيني وبين الحميرْ؟

انحصار هم الإنسان في الأكل والشرب (سبب) ←—— تساويه مع الحيوانات (نتيجة)

ويعقد الشاعر علاقة اقتضاء شرطية سببية بين سبب ونتيجة حين يجعل سبب شيوع الخير في أرجاء الوطن يكمن في محاربة الشرور وإبعادها عن نفوسنا، وغمرها بالخير فقط ؛ لأن ذلك سينعكس على الواقع، وفي ذلك توجيه للمتلقي لتبني قيم

الخير، وتخليص نفسه من نزعات الشر ببيان نتيجة هذا السلوك والحض عليه، فيقول في قصيدة (شاعر الكأس والرشيد) [٥٤]:

لو نفْضنا شرورنَا لرأينا   أوجهَ الخيرِ في الضّياءِ عِيانا

محاربة الشرور (سبب) ————← شيوع الخير (نتيجة)

وفي ختام قصيدة (حماقة وسلام) يقدم البردوني حجة تتوشى بالحكمة؛ ليوجه المتلقي نحو غاية مفادها الحث على الاستفادة من دروس العلاقات بين البشر فيقول [٥٥]:

مَــنْ لاتُعلّمُــــهُ العــدا   وةُ فهو أجهلُ بالصَّداقةْ

جهل العداوات (سبب) ————← نتيجة (جهل الصداقات)

كما يتخذ البردوني من علاقة الاقتضاء القائمة على الارتباط السببي وسيلة حجاجية تبين لنا سبب الحزن والانتفاضة في شعره، وتوجه المتلقي نحو مشاركة الشاعر انفعاله وأحاسيسه، والتسليم بحجته ، فكون الشاعر يمنيا فذلك مدعاة للحزن، فيقول في قصيدة (السفر إلى الأيام الخضر) [٥٦]:

يارفاقي إن أحزنَتْ أُغنياتي   فالمآسي حياتُكُم وحياتي
إن هَمَتْ أحــرُفي دمًا فلأنّي   يمنيُّ المِدادِ، قلبي دَواتــي

والعلاقة الشرطية تنطلق في البيتين من النتيجة إلى السبب على النحو الآتي:

حزن الأغاني (نتيجة) ————← شيوع المآسي في الحياة (سبب)

أحرفي تنساب دما (نتيجة) ———← مدادي يمني (سبب)

ب : الارتباط التقابلي:

ويهدف الشاعر من خلال العلاقة الشرطية إلى"الربط بين جملتي الشرط وجوابه على سبيل المقابلة بينهما "[٥٧].وقد ورد هذا النوع من الارتباط في قصيدة (نحن والحاكمون)[٥٨] في قوله :

وإنْ فخروا بانتصارَ اللئامَ   فخذلانُنا شرفٌ مُرْغمُ

فالبردوني هنا قابل بين فخر الحكام الظالمين بانتصارهم اللئيم على شعبهم وشرف خذلان الشعب، إذ قدم حجة مفادها أن خذلان شعبه يعد شرفا أمام

مفاخرتهم بانتصاراتهم اللئيمة، وغايته من ذلك تبكيت الحكام وإدانتهم، وتوجيه المتلقي إلى التسليم بهذه الحجة.

ولايفتأ البردوني يدعو إلى الثورة في شمال اليمن وجنوبه، فيقول في قصيدة (أخي ياشباب الفدا في الجنوب)[٥٩] :

فمن لمْ يمتْ في الجهادِ النبيلِ يمتْ راغمِ الأنفِ في المرقدِ

ففي البيت السابق يطرح البردوني حجته عن طريق الارتباط الشرطي بالتقابل، ومفاد هذه الحجة أن الموت واقع لامحالة، فهناك من يموت مستشهدا مضحيا من أجل وطنه، في مقابل من يموت في فراشه موت البعير، والغاية الحجاجية من ذلك توجيه المتلقي إلى التضحية بروحه من أجل وطنه، وحثه على الثورة في سبيل الحرية والكرامة.

وعلى الرغم من أن البردوني واجه الظلم بسلاح الكلمة التي جعلها أداة لإشعال الثورة ونقد الحكام وتوجيههم فإنه أحيانا يغلبه اليأس حينما يرى أن ذلك لم يجد نفعا، فيغلبه اليأس في قصيدة (بين ضياعين) فيقول[٦٠] :

نمتطي موجةً إلى غيرِ مَرْسِى إنْ وجدنا ريحًا فقدنَا الشّراعا

فالأسلوب الشرطي (إن وجدنا ريحا فقدنا الشراعا) يطرح حجة قائمة على التقابل، إذ إن الريح سبب لدفع الشراع إلى الإمام، لكن هذه الريح كانت قوية بحيث حطمت الشراع، فتاهت السفينة عن طريقها، ولم تصل إلى المرسى، بل ظلت تتخبط في عرض البحر، وغاية البردوني من ذلك تنبيه المتلقي وإقناعه بعشوائية خطط حكامنا وعدم وضوح أهدافهم ، طامحا إلى الحصول على ردة فعل منه لتغيير ذلك الوضع.

و تبرز الحكمة أيضا في هذا النوع من علاقة الاقتضاء القائمة على التقابل الشرط في ديوان البردوني ، إذ يقول في قصيدة (فلسفة الجراح) [٦١]:

والمرءُ إن أشقاهُ واقعُ شؤمِهِ بالغبنِ أسعدَهُ الخيالُ المنعمُ

ففي البيت السابق تقوم العلاقة التقابلية بين الشرط (شقاء الواقع) والجواب (نعيم الخيال) إذ يقدم البردوني حجة مفادها أن الواقع الذي يغص بالشقاء والشؤم قد يفضي إلى هرب الإنسان إلى الخيال؛ لينسج واقعه الخاص به الذي يحلم به، ويجعله منعما سعيدا، غايته من ذلك توجيه المتلقي إلى إعمال خياله والهرب إليه إذا كان واقعه شقيا بائسا، لايقوى على تغييره.

وإذا كان البردوني في البيت السابق يدعو إلى الامسك بالحياة باللجوء إلى الخيال هربا من الواقع المرير فإنه في قصيدة (مع الحياة) لايرى سبيلا للهروب من حياة الذل والتعذيب سوى الموت، إذ يقول[٦٢] :

وإذا العيشُ كان ذُلاً وتعذيـ   ـبًا فإنَّ المماتَ أنجى وأعصمْ

فالعلاقة التقابلية بين الشرط (العيش ذل وتعذيب) وبين الجواب (الممات نجاة وعصمة) تضمنت حجة مفادها أن الموت يعد رحمة للإنسان إذا كانت حياته تضج بالشقاء ، وغايته من ذلك تسليم المتلقي وإقناعه بهذه الحجة.

ويطرح البردوني حجة مفادها أن الإنسان إذا لم يستطع المحافظة على الإنجازات التي يحققها ، فإنه لايستطيع تحقيق إنجازات ومكتسبات يحلم بها، وذلك بإقامة علاقة تقابلية بين الشرط (ضياع الموجود) والجواب (الحصول على المفقود) فيقول في قصيدة (استنطاق)[٦٣]:

إذا أنتَ ضيعتَ الذي أنتَ واجدُ   فهيهاتَ أن تلقى الذي أنتَ فاقدُ

وتكتسب هذه الحجة قيمتها من مطابقتها لأحداث الواقع ومجرياته، قاصدا من ورائها إحداث تغيير في سلوك المتلقي بأن يحرص على المحافظة على الإنجازات التي يحققها.

٤ . علاقة التعارض :

وهذه العلاقة تعبرعن عدم الاتفاق والتناقض بين حجتين ترتبطان ببعضهما برابط حجاجي يؤدي هذه الوظيفة وهما (لكن ، وبل) .

فلقد عد ديكرو وأنسكومبر هذه الأدوات من الروابط الحجاجية، وقدما وصفا للأداة المقابلة لهما في الفرنسية (Mais) من حيث استعمالها للحجاج يمكن تلخيصه كما يأتي[٦٤] :

إن التلفظ بأقوال من نمط" أ " لكن " ب " يستلزم أمرين اثنين :

١. أن المتكلم يقدم أ وب باعتبارهما حجتين، الحجة الأولى موجهة نحو نتيجة معينة ن، والحجة الثانية موجهة نحو النتيجة المضادة لها ...

٢. أن المتكلم يقدم الحجة الثانية باعتبارها الحجة الأقوى، وباعتبارها توجه القول أو الخطاب برمته.

فإذا وجد تعارض حجاجي بين مايتقدم الرابط ومايتلوه تعد لكن (حجاجية) فالرابط الحجاجي (لكن) يتوسط بين حجتين، تعد الحجة الواردة بعده أقوى من الحجة التي تسبقه، فتكون الغلبة للقول اللاحق، بحيث يتمكن هذا الرابط من توجيه القول بمجمله إليه .

ولابد من الإشارة إلى أن (لكن) بنوعيها المخففة والثقيلة والحجاجية والإبطالية تعبر عن معنى التعارض والتنافي بين ماقبلها ومابعدها، وهو ماقاله النحاة العرب القدماء وأكده المفسرون مثل الزمخشري بقوله "(لكن)للاستدراك توسطها بين كلامين متغايرين نفيا وإيجابا، فتستدرك بها النفي بالإيجاب، والإيجاب بالنفي [....] والتغاير في المعنى بمنزلته في اللفظ ..."[٦٥].

وقد ورد الرابط الحجاجي (لكن) في شعر البردوني؛ ليوجه القول إلى مابعده، ويخدم نتيجة تعد نتيجة القول برمته، وكثيرا ما ورد هذا الرابط في سياق تعبير البردوني عن نفسه وحياته وتجاربه، ففي قصيدة (أبو تمام وعروبة اليوم) يقول مخاطبا أبا تمام[٦٦] :

ورُحتَ من سفرٍ مُضْنٍ إلى سفرٍ أضنـى، لأنَّ طريـقَ الرَّاحـةِ التعـبُ
لكنْ أنا راحلٌ في غيـرِ ما سفرٍ رَحْلي دمي وطريقي الجمـرُ والحطبُ

فالحجة التي وردت قبل (لكن) تخدم نتيجة مفادها أن جهد المخاطب (أبو تمام) كان له غاية وصل إليها، أما الحجة التي وردت بعد (لكن) فهو يخدم نتيجة مضادة للنتيجة السابقة مفادها أن جهد الشاعر مضاعف وطريقه وعر ورغم استمراره في طريقه هذا لكنه لم يصل إلى غايته ، وتكمن فعالية (لكن) الحجاجية أنها وجهت القول نحو مابعدها، لتأكيد وإثبات معاناة البردوني الدائمة، فهو يرحل دائما دون سفر، وطريقه وعر وصعب، ولم يصل إلى وجهته بعد، قاصدا إشراك المتلقي في انفعالاته وأحاسيسه.

ويقول في قصيدة (فلسفة الجراح) [٦٧]:

وحدي أعيش مع الهموم ووحدتي   باليأس مفعمـــة وجـــوي مفعـــم
لكننـي أهـــوى الهمـــوم لأنهــا   فكر أفســـر صمتهـــا وأترجـــم

فالحجة التي وردت قبل (لكن) تخدم نتيجة مفادها أن الشاعر يعيش وحيدا مهموما يائسا ، أما الحجة التي بعد (لكن) تخدم نتيجة مفادها أن الشاعر لايستطيع الاستغناء عن تلك الهموم ، ويعلل ذلك بأنها سبيله للتفكر في سببها وفي طريق الخلاص منها. وعملت (لكن)على توجيه القول إلى مابعدها الذي جاء متعارضا مع ماقبلها ، ومع مايقبله المنطق من أن الإنسان يهوى الهموم ، ولذلك كان لابد للبردوني من تعليل ذلك برؤية فلسفية ؛ لإقناع المتلقي بصدق تجربته الشعريه ، فيشاركه أحساسه وانفعالاته.

وفي بيت آخر يقر البردوني أنه لايستسلم لمتاعب الدنيا ومصاعبها، بل إنه يواجهها بشدة، وبأنه يهوى صفو الحياة الذي لاتكدره المنغصات، لكن هذا الهوى صار مستحيلا، وشبهه بالأبكم الذي يهوى الكلام، إذ يقول في قصيدة (فلسفة الجراح)[٦٨] :

وأعاركُ الدُنيا وأهوى صفوَها   لكن كما يهوى الكلامَ الأبكمُ

ويتلقى المتلقي صدمة حين يتعارض القول الذي بعد (لكن)مع ماقبلها، وتبدو الحجة الواردة بعد (لكن) أقوى حجاجيا؛ لأنها توجه القول نحو نتيجة مفادها أن البردوني لم ينل من صفو الحياة شيئا على الرغم من حبه وتعلقه به، غايته من ذلك إقناع المتلقي بصدق تجربته ومشاركته انفعاله

ويزداد عمق التجربة الشعورية لدى البردوني حينما يجتمع الشعور بالحياة مع الشعور بالموت في الوقت نفسه، فيطرح حجة مفادها أنه لاقيمة للحياة التي تموت فيها الأماني والأحلام، والتي تتغلغل فيها المعاناة إلى أن تتجذر في أعماقه، يقول في قصيدة (مع الحياة)[٦٩] :

أنا أحيا مع الحياةِ ولكنْ　　　عُمري ميّتُ الأماني محطَّمْ

فنجد أن(لكن) عملت على توجيه القول الذي بعدها إلى نتيجة مفادها أن الشاعر ميت نفسيا، وهذه الحجة تتعارض مع النتيجة التي قبلها التي مفادها أن الشاعر يحيا كالناس ، قاصدا من ذلك إقناع المتلقي بقسوة الحياة التي يعيشها، ودفعه لمشاركته إحاسيسه ومشاعره.

وتصل المعاناة ذروتها حين يقدم الرابط (لكن) نتيجة تفاجيء المتلقي، وتصدمه، فإذا كان الناس يموتون مرة واحدة فقط، فإن البردوني يموت في كل وقت نتيجة معاناته، وهذه النتيجة تتعارض مع النتيجة الأولى التي مفادها أن الناس يموتون مرة واحدة فقط ، ويرمي البردوني من وراء هذه الحجة إثبات صدق معاناته بسبب حبه، وإقناع المتلقي بأن هذه المعاناة بلغت أقصاها، يقول في قصيدة (هائم) [٧٠]:

ميّتٌ لم يمُتْ كما يعرفُ النَّا　　　سُ ولكنْ يموتُ في كلِّ آنِ

ويبزغ الأمل في شعر البردوني ، فيبدو في بعض قصائده متحديا غير مستسلم، وذلك في مثل قوله في قصيدة (سباعية الغثيان الرابع)[٧١]:

وفوقَ فمي أرجلُ الآخرينَ　　　وفوقَ قذالي قبورُ الأوَلْ
لأنّــي أبلبلُ نومَ الجــدارِ　　　أغنّي بمَــن لقّبُوهُم هَمَلْ
ولكنّنــي لاأمَــلُّ العنــادَ　　　لأنَّ التَّمــاوُتَ موتُ أَملْ

إذ نجد أن الرابط الحجاجي (لكن) ربط بين ماقبله ومابعده بعلاقة التعارض،فما قبل (لكن) تضمن حجة تخدم نتيجة مفادها أن البردوني يتحمل الكثير من الممارسات القمعية وعبئا ثقيلا أرهق كاهله، ومابعد (لكن) يتضمن حجة تخدم نتيجة مضادة مفادها إصرار البردوني على التحدي، واستمرار مقاومته؛ لأنه يرى الصمت تماوتا يؤدي إلى موت الآمال والأحلام. ويعد مابعد (لكن) حجة أقوى من الحجة التي تسبقها، وتوجه القول إليها، داعيا المتلقي إلى التمسك بالأمل مهما كانت الصعاب التي تحيط به؛ لأن فقد الأمل يعني موتا لامحالة.

ويقول في القصيدة نفسها[٧٢] :

وأَعلمُ أنَّ جَــزاءَ الخِطـارِ كثيرٌ كثيرٌ وأنِّي أقَــلّ
ولكنْ أموتُ لأَنْدى جذورًا وأمتَدُّ بُنًّا،كرومًا، جَبَلْ

نجد أن علاقة التعارض قائمة بين البيت الأول الذي يتضمن حجة تخدم نتيجة مفادها كثرة الأخطار التي تواجه البردوني وشدتها بحيث لايقوى على مواجهتها، ومابعد (لكن) يتضمن حجة تخدم نتيجة مضادة للنتيجة السابقة مفادها إقدامه على الأخطار رغبة في الموت شهيدا في سبيل الوطن، ويعلل ذلك بأن دماءه ستروي أرض وطنه، وستكون سببا في اخضراره وازدهاره وهذه الحجة موجهة نحو إقناع المتلقي بها والتسليم بأن دماء الشهداء تحيي الوطن.

ويأتي الرابط الحجاجي (لكن) في سياق الحديث عن تجربة الشاعر في الحب؛ ليؤدي دوره في توجيه القول نحو مابعده، وإكساب النتيجة التي تليه قيمة وقوة أكبر من النتيجة التي تسبقه ، فيقول في قصيدة (هائم)[٧٣] :

لم يهبْ قلبَهُ سواكِ ولكنْ لم يذُقْ منكِ غيرَ طعمِ الهوانِ

فهذا البيت قائم على علاقتي الادعاء والاعتراض، فالبردوني يفترض أن محبوبته تدعي أنه يحب غيرها،أو أنه لايهواها مطلقا، فيعترض على هذه الحجة بحجة تخدم نتيجة مفادها أن قلبه الذي لايملك غيره لم يهبه لأحد سواها، وتأتي الحجة التي بعد

الرابط الحجاجي (لكن) لتخدم نتيجة مضادة للنتيجة السابقة مفادها أنها قابلت حبه بإطعامه الذل والهوان، فهذا التعارض الحجاجي وجه القول نحو النتيجة التي بعد (لكن) ومنحها قيمة أقوى وأكبر من الحجة التي تسبقها؛ إذ شكلت صدمة للمتلقي للتعارض الناشيء بينهما، ووجهت القول برمته نحو إقناع المتلقي بصدق حبه رغم إعراض محبوبته عنه.

ويقول في قصيدة (لست أهواك) [٧٤]:

وأرقتُ الدموعَ منكِ ولكنْ غسلَ الدمعُ حرقتي والعناءَ

فالبردوني يواجه محبوبته بحجة مفادها أن الحب الذي وهبه إياها كان سببا في ذرفه كثيرا من الدموع وهذه الحجة نجدها في القول الي يسبق (لكن) أما بعد (لكن) فيتضمن نتيجة مفادها أن هذه الدموع محت حرقته وعناءه من هذا الحب، وهي أقوى من الحجة التي تسبق (لكن) التي مفادها انهمار الدموع الغزيرة بسبب المحبوبة، فجاءت الحجة مابعد (لكن) في درجة أعلى حجاجيا وأبلغ تأثيرا في المتلقي بصدق تجربته.

ويقول في قصيدة (ثوار والذين كانوا) مخاطبا الثوار الذين كانوا يدا واحدة بقوله[٧٥] :

كنا كعِقدٍ ولكن لم يجد عُنُقًا صرنا جناحيْ ... ولكن أيُّنا طارا؟

فالتعارض الحجاجي قائم بين الحجة التي تسبق (لكن) التي تتضمن نتيجة مفادها أننا كنا موحدين مثل حبات العقد المتآزرة، وبين الحجة المضادة التي تلت (لكن) والتي تتضمن نتيجة مفادها أننا لم نكن ذوي أهداف ورؤى موحدة، ثم يتبع البردوني هذه الحجة بحجة أخرى تتضمن نتيجة مفادها أننا صرنا جناحي طائر، ثم تعارضها الحجة التي أتت بعد (لكن) بنتيجة مضادة مفادهاعدم استطاعة الطيران. وهذه الحجج التي جاءت بعد (لكن) تعد أقوى من الحجج التي تسبقها، وموجهة نحو إقناع المتلقي بنتيجة مفادها أن تفرقهم سببه عدم توحد الرؤى والأهداف .

وفي قصيدة (كانوا رجالا) يصف البردوني الثوار بقوله[٧٦] :

ثاروا صباحَ القصفِ لكنَّهم   يومَ انتصارِ الثورةِ استسلموا
وبعدَ عامٍ غيَّروا لونَهُـم   وبعدَ أيامٍ نسوا مَنْ هُمُـو

ففي البيتين السابقين يقدم البردوني حجة مفادها أن هؤلاء الثوار ثاروا ضد الظلم، ثم أتى بحجة مضادة للحجة السابقة بأنهم بعد انتصارهم استسلموا لنزواتهم ومطامعهم الشخصية، وخانوا الوطن والأهداف التي من أجلها ثاروا، والغاية من هذه الحجة إدانة الثوار وتحميلهم مسؤولية فشل الثورة، وإقناع المتلقي بذلك.

ويعاتب البردوني هؤلاء الثوار في قصيدة (تقرير إلى عام ٧١ حيث كنا) بقوله[٧٧] :

رُبَّما أحسنوا البداياتِ لكن   هل يُحسنُونَ كيفَ ساءَ الختامُ؟

فإذا كان البردوني قد قدم حجة تتضمن نتيجة مفادها أن بداية الثورة كان صحيحا، فإنه بعد استعمال الرابط الحجاجي (لكن) يوجه القول نحو إقناع المتلقي بأن الثورة لم تستكمل أهدافها، وأنها اتخذت مسارا خاطئا عدل بها عن تحقيق أهدافها المرجوة، غايته من ذلك إدانة الثوار والحصول على تأييد المتلقي وموافقته.

وفي قصيدة (الغزو من الداخل) يقول[٧٨] :

يمـانيـّونَ يـا أروى   ويا سيـفَ بن ذي يزنِ
ولكنّـا برغمِكُمـا   بـلاَ يُمـنٍ بـلا يَمَـنِ
بـلا ماضٍ بـلا آتٍ   بـلا سـرٍّ بـلا علَـنِ

فالبيت الأول يتضمن حجة تخدم نتيجة مفادها أننا نحمل هوية تاريخية أصيلة بدليل أن تاريخنا يحفل بالشخصيات التاريخية التي سطرته، ويأتي القول بعد(لكن) ليخدم نتيجة مضادة مفادها أنه على الرغم من عراقة تاريخ الإنسان اليمني فإنه في العصر الحاضر، نتيجة للاختلالات في الواقع السياسي والاجتماعي، صار فاقد الهوية بلا ملامح تكسبه صفة شرعية، والغاية من ذلك توجيه المتلقي إلى هذه النتيجة الصادمة وإقناعه بها، هادفا إلى إحداث تأثير فيه بتحريضه على الثورة لإعادة هويته المفقودة.

ويؤكد الشاعر هذه القضية في كثير من قصائده يقول في قصيدة (يمني في بلاد الآخرين) [٧٩]:

عربيٌّ لاتعرفُـــني حتى الدُنيا العربيـــةْ
وأبي؟ قالوا يمنيٌّ أمُي قالوا يمنيَّـــــةْ
لكن أنسَتني لوني وفمي أيدي الهمجيّةْ

وفيها يقول أيضا :

من أين أنا ؟ مجهولٌ جوّالٌ دونَ هُويَةْ
وبلا وطنٍ لكنّـــــي موهومٌ بالوطنِيَّةْ

فالحجتان الواردتان بعد (لكن) تعدان في أعلى السلم الحجاجي، وقد وجههما الشاعر لتحقيق غاية في المتلقي تكمن في الحصول على ردة فعل منه برفض هذا الواقع الذي حط من شأن الإنسان اليمني إلى درجة شعوره بالغربة عن وطنه، والعمل على الإعلاء من شأن الهوية اليمنية الأصيلة.

ويعبر الشاعر عن كل مايعتريه في شعره ، لكنه يقر أن هناك شعرا مضنيا مازال يتردد في ضميره ، إذ يقول في قصيدة (محنة الفن) [٨٠]:

كلُّ مابي أودعتُهُ الشعرَ لكنْ في ضميري شعرٌ أنا منه مُضني

فالحجة التي أتت بعد (لكن) بطبيعتها هي الأقوى؛ لأنها وجهت القول بمجمله نحو نتيجة أن هناك الكثير مازال في جعبة البردوني لم ينثره في شعره، قاصدا إقناع المتلقي بأن هناك الكثير مازال في جعبته لم يطرحه بعد ،ويبين سبب ذلك في البيت الذي يليه قائلا:

أجملُ الشعرِ نغمةٌ لم أوقِّعْها وصمتي يَطوي لها ألفَ معنى

فالبردوني يقدم لنا حجة مفادها أنه على الرغم من كل الجمال الذي نجده في شعره، فإنه يرى أن أجمل الشعر مازال يتوارى خلف صمته الذي يحمل ألف معنى ومعنى.

أما الرابط الحجاجي (بل) فهويستعمل للحجاج مثله مثل (لكن) " إذ تكمن حجاجيتها في أن المخاطب يرتب بها الحجج في السلم الحجاجي بما يمكن تسميته بالحجج المتعاكسة، وذلك بأن بعضها منفي ، وبعضها مثبت" [٨١].

وتعد (بل) عند النحاة حرف إضراب ، يقول ابن يعيش : " وأما بل فللإضراب عن الأول ، وإثبات الحكم للثاني سواء كان ذلك الحكم إيجابا أو سلبا "[٨٢] وهذا القول يفيد أن (بل) تنتقل من غرض إلى آخر، أي من حجة إلى حجة أقوى منها. يقول المرادي : " وله حالان : الأول : أن يقع بعده جملة ، والثاني: أن يقع بعده مفرد ، فإن وقع بعده جملة كان إضرابا عما قبلها إما على جهة الإبطال [...] وإما على جهة الترك من غير إبطال [...] وإذا وقع بعد بل مفرد، فهي حرف عطف ، ومعناها الإضراب ..."[٨٣]. وهذا يعني أن (بل) تكون للإضراب الإبطالي أو الإضراب الانتقالي.

ولايختلف الرابط الحجاجي (بل) عن (لكن) فهو يتوسط حجتين لاتنتميان إلى قسم حجاجي واحد، و تعد الحجة الواردة بعده أقوى من الحجة التي تسبقه، فتكون الغلبة للقول اللاحق، بحيث يتمكن هذا الرابط من توجيه القول بمجمله إليه.

وقد برزت علاقة التعارض بالرابط الحجاجي (بل) في شعر البردوني في بعض قصائده نحو قوله في قصيدة (ثوار والذين كانوا) مخاطبا الحكام[٨٤]:

حكمتمُ الشَّعبَ، نحنُ الشعب يحكمُنا … حُبًّا، ونُعليهِ فوقَ الأمرِ أمّــــارا
ولاتُداجيهِ كـــي يختـــارَ سلطتَنـــا … بل نبتغي أن يكونَ الشعبَ مختارا

ففي البيت الثاني أقام الرابط الحجاجي (بل) علاقة بين حجتين متعارضتين، الحجة الأول تتضمن نتيجة مفادها أن الشعب لايرضى بفرض السلطة عليه، وبين نتيجة تسير في اتجاه مضاد للنتيجة السابقة مفادها أن السلطة لابد أن تنبثق من الشعب، فالحجة التي وردت بعد (بل) تعد الحجة الأقوى؛ فهي توجه القول نحوغاية يهدف إليها المتلقي تكمن في إقناعه بنتيجة مفادها وجوب إشراك الشعب في السلطة، وتحريض الشعب للمطالبة بذلك.

ويقول البردوني في القصيدة نفسها[٨٥] :

أعن تقدُّمِكُمْ تُبْتم ؟ نُطمئنُكم … بأنَّكم ماقطعتُم فيه أشبــــارا
بل قيلَ لم تدخلوه أو رأى لكمُ … على الطريقِ إلى مجراهُ آثارا

فالرابط الحجاجي (بل) أقام علاقة حجاجية بين حجتين متعارضتين (ادعاء التقدم ، ونفيه تماما عن المدعين) وقد دفع الشاعر هذه الدعوى بحجتين، الحجة الأولى عن طريق النفي (ماقطعتم فيه أشبارا) والحجة الثانية عن طريق الرابط الحجاجي (بل) إذ انتقل الشاعر من درجة دنيا في الحجاج إلى درجة أعلى بواسطته، فالحجة الدنيا الواردة قبله موجهة نحو نتيجة مفادها (عجز الحكام عن صنع أي شيء يدل على التقدم) والحجة الأقوى وردت بعد (بل) وتتضمن نتيجة مفادها (جهل الحكام بطريق التقدم وبابه) وكلا الحجتين تؤديان إلى نتيجة واحدة، وهي إدانة الحكام المخاطبين بعجزهم عن التقدم بالوطن، وفشلهم في ذلك فشلا ذريعا.

ويقول أيضا في القصيدة نفسها [86]:

وقد يمزِّقنا غدرُ الرصاصِ هنا	أو هاهنا فنــروغُ القتلَ إصرارا
لأنَّنا ماولدنا كي نموتَ سـدًى	بل كي نُجمِّل بعد العمرِ أعمـــارا

نلاحظ أن الرابط الحجاجي (بل) توسط بين حجتين متعارضتين، فجاء ت الحجة الواردة بعد (بل) نافية للحجة التي قبل (بل) ومضادة لها تماما، فالحجة الأولى تؤدي إلى نتيجة مفادها ماخلقنا لنموت سدى، ومابعد (بل) يسير في اتجاه مضاد للحجة السابقة، ويبرز نتيجة مفادها أننا خلقنا لهدف سام، يكمن في أن التضحية بالأرواح ماهي إلا سبيل؛ لنقدم للأجيال القادمة مسقبلا زاهرا عامرا بالخير، فبرزت الحجة الواردة بعد (بل) وبدت أقوى مما سبقها؛ لتوجه سلوك المتلقي نحو نبذ الغايات الدنيوية، والتمسك بالغايات السامية والنبيلة.

ويخاطب البردوني الطائر في قصيدة (طائر الربيع) بقوله [87]:

لم تستكنْ للصمت، لم تُذعنْ لهُ   بل أنتَ فوقَ الصمتِ والإذعانِ

ففي البيت نجد أن الحجة الأولى تتضمن نتيجة مفادها عدم الرضوخ والاستسلام للصمت، وجاءت هذه الحجة في مرتبة دنيا من السلم الحجاجي، وانتقل البردوني

بالحجاج إلى مرحلة أعلى حين أتى بالرابط الحجاجي (بل) فأصبح القول بعدها زيادة على القول الأول وحجة أقوى منه، إذ صار هذا الطائر هو سيد الصمت والإذعان، وليس عبدا لهما، وهكذا نجد أن البردوني عمد إلى وضع الحجة الأولى في أدنى السلم؛ ليقنع المتلقي بعدم رضوخه واستسلامه.

٥. علاقة التساوق :

إذا كانت (بل ، ولكن) تربطان بين حجتين متعارضتين، فإن (حتى) تربط بين حجتين متساوقتين، أي تؤديان إلى نتيجة واحدة، وتكمن الخاصية الأساسية للحجة التي ترد بعد (حتى) في أن هذه الحجة تعد أقوى حجة يمكن أن تقدم لصالح النتيجة المقصودة[٨٨]. فالرابط (حتى) يساعد على تقوية إيقان المتلقي بالنتيجة التي يروم الخطاب إيصالها، وهذا يعني أن (حتى) توفر للخطاب سلمية وتراتبية، إذ إنها تقوي الحجة التي ترد بعدها، فتصبح أكثر إقناعا وتأثيرا، وبناء على ذلك فإن الحجة التي ترد بعد (حتى) ينبغي أن تتموقع في أعلى السلم الحجاجي، وتسند إليها أعلى المراتب الحجاجية، وأن تكون آخر حجة يمكن تقديمها لصالح النتيجة المقصودة.

وهذه السلمية التي يوفرها الرابط (حتى) عبر عنها ابن يعيش بقوله : " وحتى الواجب فيها أن يكون مايعطف بها جزءا من المعطوف عليه، إما أفضله كقولك مات الناس حتى الأنبياء، أو أدونه كقولك قدم الحجيج حتى المشاة "[٨٩] ومما يفهم من قول ابن يعيش أن العلاقة بين ما يسبق (حتى) وما يليها تعد علاقة الجزء بالكل"وهنا يظهر مفهوم السلمية، فماياتي قبلها أضعف أثرا في إيصال النتيجة في حين أن مايليها أقوى نجاعة في التوجيه الحجاجي، وكل هذا من جراء أن الجزء أكثر إقناعا لدقته من الكل، وأن العام لغموضه أقل نجاعة من الخاص"[٩٠].

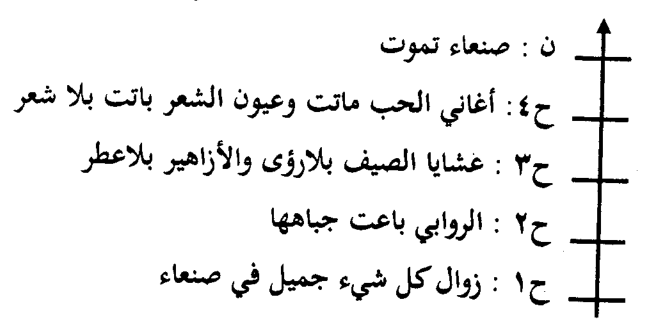
وفي الدراسات الحجاجية قدم كل من ديكرو وأنسكومبر وصفا للأداة Meme في اللغة الفرنسية المقابلة لـ (حتى) الحجاجية في اللغة العربية، وأقرا أن الحجج المربوطة بواسطة هذا الرابط ينبغي أن تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، أي أنها تخدم

نتيجة واحدة، والحجة التي ترد بعد هذا الرابط تكون الأقوى، ولذلك فإن القول المشتمل على الأداة (حتى) لايقبل الإبطال والتعارض الحجاجي[91].

وفي شعر البردوني نجد أن (حتى) التساوقية وردت في قصيدة (مدينة بلا وجه) حين يقول مخاطبا صنعاء [92] :

خبـــا كـــلُّ شـــيءٍ فيـــكَ لاتـــسألينهُ
لمـــاذا ؟ ألايعنيـــكِ شـــيءٌ مـــن الأمـــرِ
وحتـــى الرَّوابـــي فيـــك باعـــتْ جِباهَهـــا
وماعرفَـــتْ مـــاذا تبيـــعُ وماتَـــشري!
وحتـــى عَـــشايا الـــصَّيفِ فيـــكِ بـــلارؤًى
وحتـــى أزاهيـــرُ الرَّبيـــعِ بلاعطـــرِ
وحتـــى الـــدَّوالي فيـــكِ ضـــاع مَـــصيفُها
وحتـــى الـــسَّواقي ضَـــيَّعتْ مَنبـــعَ النَّهـــرِ
وحتـــى أغـــاني الحُـــبَّ مـــات حنينُهـــا
وحتـــى عيـــونُ الـــشِّعرِ فيـــكِ بـــلا شِيـــعرِ

قدم البردوني في بداية المقطع نتيجة قاطعة بأن كل شيء في صنعاء قد خبا وهجه، وخفتت نضارته، وآلت إلى الموت، وشعبها ساكن ولايدري ماذا يحدث حوله. ثم قدم البردوني حججه القاطعة بصدق دعواه بأن كل شيء في صنعاء آل إلى الخبو مبتدئة بحرف الواو العاطفة، وحتى التي منحت الحجج بعدها طاقة حجاجية وجهت القول من الإجمال إلى التفصيل، فصار القول بعده أقوى حجة وأكثر توجيها نحو النتيجة المقصودة، غرضه من ذلك إقناع المتلقي بسوء الحال الذي آلت إليه البلاد، وتنبيهه إلى الالتفات لقضايا الوطن، وتوجيهه للنهوض به.



نلاحظ أن الحجج الواردة بعد (حتى) حجج قوية جاءت؛ لتؤكد، وتفصل النتيجة في البيت الأول التي مفادها (اختفاء كل شيء جميل في صنعاء).

وفي قصيدة (فتوى إلى غير مالك) يخاطب البردوني الإمام بقوله[٩٣] :

أسرفتَ في التقتيلِ، يهزمُ نصرَهُ   منْ يستلــذُّ القتــلَ والإسرافـا
حتى قطعتَ مع الرؤوسِ ذيولَها   هل سوف تقطعُ بعدَها الأردافا؟

ونجده في القصيدة نفسها يقول[٩٤] :

حاربتَ حتى ماتركتَ مُحارِبًا   وأمتَّ في أغمادِها الأسيافا

فالبنية العميقة للأبيات السابقة تتضمن أن الإمام أسرف في القتل حتى أنه لم يكتف بقطع الرؤوس، بل إنه قام بتقطيع توابعها أيضا، وأنه حارب كل الناس حتى أنه لم يترك محاربا، فالحجة الواردة بعد (حتى) تعد أقوى وأنجع حجاجا، لأنها سارت من العام إلى الخاص، فنفت أن يكون هناك محارب لم يحاربه الإمام،وأن تقطيعه لم يقتصر على الرؤوس فقط، فكانت أكثر دقة وإقناعا، وهي موجهه لنتيجة مقصودة، وهي إدانة الإمام وإفحامه؛ ليقر ببشاعة جرمه.

كما نجد الرابط (حتى) مستعملا ومكررا في قصيدة (شتائية) يقول البردوني[٩٥] :

النَّــومُ مــــتهمٌ، ومــــت   هــــمٌ سُــــهادُك يــــاجُنونْ
والــصوتُ يحتــرفُ الخيــا   نــةَ، والــسكوتُ كَمَــن يخــونْ
حتــــى الجــــذورُ مُدانــــةٌ   بــــذنوبِ إنجــــابِ الغُــــصُونْ

حتـــى الـــصخورُ؛ لأنَّهـــا كانــت لــذي يــزن حُــصون
حتـــى الــذي كــان احــتلا لا ملَّــــسوه بالــــسمُّون
حتـــى الــذي كــان اســمُهُ عِنبًـــا تحـــوَّل زيزفـــون

فلكي يقنعنا الشاعر بزيف الواقع وتناقضاته، أورد نتائج تصف هذا الواقع (النوم متهم ، السهاد متهم، الصوت خائن، السكون خيانة) ولكي يقنعنا ببشاعة هذا الواقع أورد حججا متتالية مبدوءة بالرابط (حتى) فجاءت أقوى مما قبلها؛ لأنها انتقلت من العام إلى الخاص، فكانت أقدر على إقناع المتلقي بغرابة الواقع وزيفه، ومفارقاته المذهلة .

ن : زيف الواقع وتناقضاته
ح٤: الأسماء تبدلت وتحول العنب إلى زيزفون
ح٣ : تزييف الاحتلال وتجميله
ح٢ : الجذور والصخور مدانة
ح١ : كل شيء حولنا صار متهما

وفي قصيدة (الهدهد السادس) يقول البردوني [٩٦]:

هرب الزَّمانُ من الزَّمـا نِ،خوَتْ ثوانيهِ الغبيَّـةْ
من وجهِهِ الحجري يـفرُّ إلـى شناعتِهِ الخفيَّـةْ
حتى الزَّمانُ بـلا زمـا نِ،والمكان بلا قضيـة

وتتجلى علاقة التساوق بين الحجج مرتبة من الأدنى إلى الأعلى على النحو الآتي:

ن : الزمان فقد هويته
ح ٣: الزمان قبيح
ح ٢ : الزمان فارغ
ح١ : الزمان مضطرب

ويتضح لنا أن الحجة التي تلت (حتى) تعد أقوى الحجج التي قدمت لصالح النتيجة المقصودة بأن الزمان قد فقد هويته، ويوجه المتلقي إلى تسليمه بهذه النتيجة.

ويقول البردوني في قصيدة (يمني في بلاد الآخرين)[٩٧]:

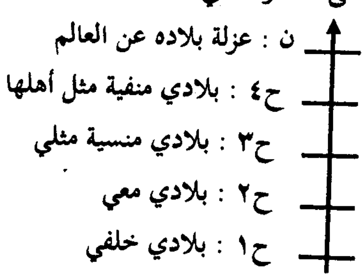
من أين أنا ؟ تشويني بتغابيها السُخرية
عربيٌّ لاتعرفُنــــي حتَّى الدُّنيا العربيَّةْ

نلاحظ أن الحجة الواردة بعد (حتى) أنجع حجاجا وأقوى تأثيرا من الحجة الواردة قبلها، فالبنية العميقة للبيت مقدرة بقولنا : عربي لايعرفني العالم حتى الدنيا العربية لاتعرفني، وهذا الانتقال من العام إلى الخاص بالرابط (حتى) منح البيت طاقة حجاجية مؤثرة، وأكثر إقناعا إلى جانب ماأحدثته المفارقة (على الرغم من كوني عربي فإن الدنيا العربية لاتعرفني) من صدمة للمتلقي مؤثرة، تكشف عن معاناة الإنسان اليمني وتهميشه بسبب حكامه الذين كانوا سببا في هذا المآل، محرضا إياه لتغيير هذا الواقع الأليم.

ويقول في القصيدة نفسها[٩٨]:

ياريحُ، بلادي خَلفـــي ومعي، مثلي منسيةْ
حتى أرضي ياأرضـــي كأهاليهـــا منفيــَّةْ

فالشاعر يقدم حججا يرتبها من الأدنى إلى الأعلى، فهو يخاطب الريح بأن بلاده تلازمه فهي خلفه ومعه، ورغم ذلك فهي منسية مثله، ثم يبلغ الشاعر أقصى مرتبة الحجاج حينما يرد الحجة الأقوى بعد (حتى) وهي أن أرضه منفية مثل أهلها، إذتتضمن نتيجة مفادها عزلة وطنه عن العالم ، فهذه النتيجة موجهة نحو إقناع المتلقي بمعاناة اليمن أرضا وإنسانا، وتوجيهه لرفض هذا الواقع وتغييره. وتتدرج الحجج في السلم الحجاجي على النحو الآتي:



ويوجه البردوني المتلقي للنتيجة نفسها، فيكرر هذا المعنى ،ويؤكده بالرابط الحجاجي (حتى) في قصيدة (من منفى إلى منفى) حين يقول[٩٩] :

بلادي في ديارِ الغَيْـ ـرِ أو في دارِها لَهْفى
وحتى في أراضيها تُقاسي غُربةَ المَنْفى

ومما سبق نخلص إلى أن ديوان البردوني قد حفل بعلاقات حجاجية متنوعة، تعد من أبرز تقنيات الحجاج اللغوية التي تهدف إلى إقناع المتلقي وإذعانه، وأن بعضا من هذه العلاقات قد شكلت ملمحا أسلوبيا لديه، فبرزت أكثر من غيرها مثل العلاقة السببية، وعلاقة التعارض ، وعلاقة التتابع . واختيار البردوني لهذه العلاقات فضلا عن إيثار بعض منها على بعضها الآخر يعكس استراتيجية معينة يتوسل بها البردوني قاصدا من ذلك تحقيق غايات ذات بعد فكري تكمن في إقناع المتلقي وتسليمه بأطروحته والحصول على تأييده وموافقته، أو ذات بعد عملي يكمن في الحصول على رد فعل من المتلقي، أو ذات بعد أخلاقي يكمن في تغيير سلوكه ومواقفه، أو ذات بعد انفعالي نفسي يهدف إلى استمالة المتلقي ومشاركته أحاسيسه وانفعالاته.

وتحقيق البردوني لهذه الغايات جميعها بتوظيفه الروابط الحجاجية التي أنتجت علاقات حجاجية متعددة يكشف لنا عن أن البردوني محاور بارع، يحاور المتلقي، فيكتسحه، وينفذ إلى رؤاه وأفكاره، فيؤثر فيه، ويجره بلطف إلى أن يوافقه في تلك الرؤى والأطروحات، ذلك أن البردوني صاحب دعوة فكرية ثورية، يدعو إلى التمرد ورفض الواقع والثورة عليه، وصاحب نظرة بعيدة المدى يتجاوز الواقع؛ ليتنبأ بالمستقبل، له رؤية فلسفية في الكون والحياة دافع عنها، ودعا إلى التسليم بها.

الهوامش

1. المبخوت . شكري : نظرية الحجاج في اللغة ٣٨٠ ، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية ، منوبة .
2. المرجع نفسه : ص ٣٧٦ ، ٣٧٧
3. أعراب . الحبيب : الحجاج والاستدلال الحجاجي " عناصر استقصاء نظري" ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ، عالم الكتب ،ط١ ، إربد ٢٠١٠م
4. الشهري . عبدالهادي : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط١ ، طرابلس ٢٠٠٤ ص ٤٧٢
5. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ، عالم الكتب الحديث ، ط٢ ، إربد ٢٠١١ م ، ص ٣١٨
6. المرجع نفسه ص ٣١٩
7. المرجع نفسه ص ٣٢١
8. ابن يعيش (موفق الدين) : شرح المفصل ، ج ٢ ، ص ٩٠
9. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٢٣٩
10. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٢٦٩
11. المصدر نفسه، ج٢ ، ص ٩٩٦ ، ٩٩٧
12. ديوان البردوني ، ج١، ص ١٥٨
13. ديوان البردوني، ج١ ، ص ١٥٩
14. المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١١٤
15. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ص ٣٢٤
16. ديوان البردوني، ج١ ، ص ١٨١
17. ديوان البردوني، ج١ ، ص ١٨٢
18. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ص ٣٢٥
19. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ١٩٢
20. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ص ٣٢٧
21. صولة . عبدالله : مصنف في الحجاج البلاغة الجديدة ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ص ٣٣٢

22. المرجع نفسه ص ٣٣٣
23. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ص ٣٣٤
24. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٥٦٤
25. ديوان البردوني ، ج١، ص ٥٢٤
26. المصدر نفسه، ج٢ ، ص ١٣٦٥
27. ديوا البردوني، ج ١، ص ٦٤٩
28. المصدر نفسه، ج ٢ ، ص ١٤٩٢
29. المصدر نفسه، ج ٢ ،ص ١٠٣٣
30. المصدر نفسه،ج٢ ،ص ١٠٣٦
31. ديوان البردوني، ج٢ ، ص ٩٨٢
32. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٣١٧
33. المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٣٠٧
34. المصدر نفسه، ج ٢ ، ص ١٣٠٩
35. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٠٧٦
36. ديوان البردوني، ج٢ ، ص١٠٣٤
37. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٢٩٠
38. المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٩٠٧
39. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٣١٧
40. ديوان البردوني، ج ٢ ، ص ١١١٢ ، ١١١٣
41. المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٨١٠
42. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٧١٠
43. ديوان البردوني ، ج٢ ، ص ١٢٨٧ ، ١٢٨٨
44. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٣٥٦
45. ديوان البردوني ، ج ١ ، ص٦٣٢ ، ٦٣٣
46. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٤٨٢
47. ديوان البردوني، ج٢ ، ص ٨٢٥
48. الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه ص ٣٣٥ ، ٣٣٦
49. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

50. ديوان البردوني ، ج٢ ، ص ١٤١٨
51. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٧٠٨
52. المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣١٨
53. المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣١٧
54. المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣٤٢
55. المصدر نفسه، ج١ ، ص ٥٢٧
56. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٦٥٥
57. المطلبي . مالك : في التركيب اللغوي للشعر العربي المعاصر ، دار الحرية ، بغداد ١٩٨١ م ، ص ٣٨٦
58. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٢٣٨
59. المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٩٣
60. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٦٨١
61. المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١١٣
62. المصدر نفسه، ج١ ، ص ١٣٧
63. المصدر نفسه ، ج٢، ص ١١٩٣
64. العزاوي . أبو بكر : اللغة والحجاج ، دار العمدة ، ط١ ، الدار البيضاء ٢٠٠٦ م ، ص ٥٨
65. المرادي . الحسن بن قاسم : الجنى الداني في حروف المعاني ، ت: د. فخر الدين قباوة وأ . محمد نديم فاضل ، ص ٥٩١
66. ديوان البردوني ، ج١ ، ص ٥٩٨ ، ٥٩٩
67. ديوان البردوني، ج١ ، ص ١١٣
68. المصدر نفسه ،ج١ ، ص ١١٣
69. المصدر نفسه ،ج١ ، ص ١٤٠
70. ديوان البردوني، ج١ ، ص ٧٠
71. المصدر نفسه ،ج٢ ، ص ٨٢٧
72. المصدر نفسه ،ج٢ ، ص ٨٢٨
73. المصدر نفسه ،ج١ ، ص ٧٠
74. ديوان البردوني، ج١، ص ١٤٦
75. المصدر نفسه ،ج١ ،ص ١٣٦٦
76. المصدر نفسه ،ج١ ،ص ٦١٠
77. ديوان البردوني، ج١، ص ٥٩٠
78. المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥١

[79]. المصدر نفسه، ج١ ، ص ٥٨٠

[80]. ديوان البردوني ،ج١، ص ١٢٢

[81]. الشهري . عبدالهادي : آليات الحجاج وأدواته ص ١٠٦ ، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، عالم الكتب ، ط١ ، إربد ٢٠١٠

[82]. ابن يعيش : شرح المفصل ج ٨ ، ص ١٠٤ ، الطباعة المنيرية ، د. ت

[83]. المرادي . الحسن بن قاسم : الجنى الداني في حروف المعاني ،ص ٢٣٥ . ٢٣٦

[84]. ديوان البردوني، ج٢ ،ص ١٣٦٧

[85]. ديوان البردوني، ج٢ ،ص ١٣٦٧

[86]. المصدر نفسه، ج ٢ ،ص ١٣٧٠

[87]. المصدر نفسه ،ج١ ،ص ٧٦

[88]. العزاوي. أبو بكر : اللغة والحجاج ، ص٦٦ ،٨٨

[89]. ابن يعيش. موفق الدين : شرح المفصل، ج٨ ، ص ٩٦

[90]. الناجح .عز الدين : العوامل الحجاجية في اللغة العربية ، مكتبة علاء الدين ، ط١ ، صفاقس ٢٠١١ص ١٣٤

[91]. العزاوي . أبوبكر : اللغة والحجاج ، ص ٧٣

[92]. ديوان البردوني ، ج١ ، ٥٧٧

[93]. ديوان البردوني ، ج٢ ، ص ١٤٤١

[94]. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٤٤٢

[95]. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٩١٢

[96]. ديوان البردوني ،ج١ ، ص ٦٧٦

[97]. ديوان البردوني ، ج١ ، ٥٨٠

[98]. المصدر نفسه ، ج١، ص ٥٨١

[99]. المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٥٥٩

المراجع

- البردوني . عبدالله : ديوان البردوني (لأعمال الكاملة) وزارة الثقافة، ط٥ ، صنعاء ٢٠١٠م .
- ابن يعيش. موفق الدين : شرح المفصل ، عالم الكتب ، د.ت .
- الدريدي . سامية : الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، ط ٢، إربد ٢٠١١ م.
- الشهري . عبدالهادي : إستراتيجيات الخطاب، مقاربه لغوية تداوليه، دار الكتاب الجديد المتحدة ط١، طرابلس ٢٠٠٤م .
- صمود . حمادي : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية ، منوبة
- العزاوي . أبوبكر : اللغة والحجاج، دار العمدة، ط١، الدار البيضاء ٢٠٠٦م.
- علوي . حافظ إسماعيلي : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، علم الكتب ، ط١ ، إربد ٢٠١٠م
- المرادي . الحسن أبن قاسم : الجنى الداني ف حروف المعاني تحقيق فخر الدين قباوه ومحمد نديم فاضل .
- المطلبي . مالك يوسف : في التركيب الغوي لشعر العربي المعاصر دار الحرية، بغداد م١٩٨١ .
- الناجح . عز الدين : العوامل الحجاجية في اللغة العربية ، مكتبة علاءالدين ، صفاقس ٢٠١١



السلطان عبد الحميد الثاني المفترى عليه ، وموقفه من حجاب المرأة (دراسة تاريخية تحليلية)

د.أماني جعفر الغازي(*)

هدف الدراسة وأهميتها:

يعود هدف الدراسة وأهميتها إلى إزالة بعض من الشوائب التي علقت بالسلطان عبد الحميد الثاني وشوهت تاريخه ؛ وذلك لأن تاريخ السلطان عبد الحميد الثاني جزء من تاريخ رموز وعظماء الإسلام، وبالتالي من الإجحاف تماما إهمال تاريخه أو السكوت على تقديم صورة السلطان عبد الحميد الثاني مشوهة ومخالفة للواقع .

وللسلطان عبد الحميد مواقف إسلامية كثيرة ،إذ كان غيورًا على الشرع الإسلامي ولا يقبل التهاون فيه ، ومن أبرز مواقفه وثيقة محفوظة في أرشيف رئاسة الوزراء بإستانبول ، توضح موقفه الحقيقي من حجاب المرأة المسلمة خلال عهده، والتي سنتناولها بالتفصيل في حينه.

موضوع الدراسة:

تتعرض الدراسة لتوضيح صورة السلطان عبد الحميد الثانيالمفترى عليه، موقفه الحقيقي من حجاب المرأة المسلمة من خلال الوثيقة الصادرة بهذا الشأن وما دار حولها من إفتراءات وتشويه للسلطان عبد الحميد الثاني .

---

* - أستاذ مساعد بقسم التاريخ – كلية الدراسات الإنسانية – جامعة الأزهر.

النقاط التي ستتعرض لها الدراسة:

ستبدأ الدراسة بتمهيد ثم بالحديث عن تولي السلطان عبد الحميد الثاني، وموقفه من الشريعة الإسلامية وخاصة المرأة ، ومكانتها في نفسه، والتعامل مع أهل الذمة .

منهجية الدراسة:

اشتملت الدراسة على تمهيد ،رجعت فيه إلى المصادر والمراجع ذات الصلة بالموضوع، ثم على الوثيقة التي أصدرها السلطان عبد الحميد الثاني حول لبس المرأة للحجاب.

حدود الدراسة الزمانية والمكانية :

تتناول الدراسة فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني والتي أمتدت من ١٢٩٣-١٣٢٧هـ/١٨٧٦-١٩٠٩م ، وتركز الدراسة على الوثيقة التي صدرت عام ١٣١٠هـ/١٨٩٢م بشأن قيام السلطان بالتدخل لمنع بعض النساء من ارتداء غطاء الرأس(الحجاب) والذي كان يشبه الكاسيات العاريات خلال خروجه من صلاة الجمعة.

التمهيد:

يعد السلطان عبد الحميد الثاني هو السلطان الرابع والثلاثون من سلاطين الدولة العثمانية ، والخليفة السادس والعشرون من الخلفاء العثمانيين، وتولى السلطنة وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، وكانت فترة حكمه الثلاثة والثلاثين (١٢٩٣-١٣٢٧هـ/ ١٨٧٦-١٩٠٩م) من أطول الفترات التي تولاها سلطان من سلاطين الدولة العثمانية خلال فترة حكمها التي تزيد على خمسة قرون متوالية.

وولد في يوم الأربعاء ١٦ شعبان ١٢٥٨هـ/٢٢ سبتمبر ١٨٤٢م في إحدى القصور السلطانية الموجودة باستانبول ،وهو الابن الثاني للسلطان عبد المجيد الأول، حيث ولد بعد السلطان مراد الخامس بسنتين ، ومنذ ولادته كان ولي عهد ثالث ، وبقى كذلك طوال سلطنة والده ، وولي عهد ثان لعمه السلطان عبد العزيز ،

وولي عهد أول لأخيه السلطان مراد الخامس ، وعند ولادته احتفل به والده بإطلاق المدافع خمس مرات يومياً لمدة سبعة أيام ، ابتهاجا بمولد الأمير الصغير .[(١)]

اعتلى العرش في يوم الخمس ١١ شعبان ١٢٩٣هـ/٣١ أغسطس ١٨٧٦م أي قبل بلوغه الرابعة والثلاثين بأربعة أيام ،على إثر خلع أخيه السلطان مراد الخامس الذي لم يكمل مائة يوم على العرش ، وبويع بالخلافة من قبل الوزراء والأعيان، وكبار الموظفين من مدنيين وعسكرين ، وهنأه بالخلافة رؤساء الطوائف المختلفة كأهل التصوف والحرفيين وغيرهم، وقد أطلقت المدافع بسائر أطراف السلطنة احتفالاً بهذه المناسبة[(٢)] .

وكانت الأزمات تحيط بالسلطنة من كل جانب،والمؤامرات الدولية تزعزع أركان الدولة من الداخل والخارج،وسيطرت على إدارات القصر العثماني عناصر من الوزراء ومساعديهم من اليهود والنصارى المستترين بأسماء إسلامية ، ممن يكرهون للدولة العثمانية الاستمرار[(٣)]، وساقه حظه العاثر للدخول في حرب عثمانية – روسية لم يكن لديه أية استعدادات عسكرية لها، وانتهت بإجبار الدولة العثمانية على القيام بتوقيع معاهدة (أياستفانوس)في ٢٨ صفر ١٢٩٥هـ/٣مارس١٨٧٨م بين العثمانيين والروس، احتوت على شروط مجحفة للغاية للدولة العثمانية[(٤)].

لقد تولي السلطان عبد الحميد الثاني الحكم في وقت كانت الدولة العثمانية تعاني من الاضطرابات والمشاكل الداخلية ، إضافة إلى العجز المالي في ميزانية الدولة وبالتالي خزانة مفلسة ، ودولة غارقة في الديون[(٥)]

وقد بدأت حركات التمرد والعصيان في البوسنة والهرسك ، وخرج الجيش العثماني خاسراً من حربه في منطقة الجبل الأسود، كما كانت الحرب مستمرة في جبهة الصرب والتي قامت على أساس ديني وقومي، إضافة إلى استمرار القلاقل في جزيرة كريت ، فضلا عن وقوف روسيا في وجه انتصارات العثمانيين في الحرب .[(٦)]

كما ظهرت في عهده الجمعيات والأحزاب السياسية التي وقفت ضده ، بل إن أعضاء هذه الأحزاب طالبوا الدول الأوربية بالعمل على إنهاء حكم السلطان عبد الحميد الثاني ،وتعد " جمعية الاتحاد والترقي " التي تأسست بصورة سرية عام ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م من أهم تلك المنظمات (٧) ، حيث كان معظم أعضاء هذه الجمعية من منتسبي المحافل الماسونية (٨) .

أما في إطار العلاقات الخارجية ، فقد كانت الدول الغربية تنظر إلى الدولة العثمانية نظرتها إلى الرجل المريض ، واستمرت روسيا بتحريض النصارى القاطنين في الدولة العثمانية على التمرد ضد الدولة ، مستهدفة تمزيقها وإقامة دول صغيرة في البلقان والشرق الإسلامي ، ومن جهة أخرى كانت بريطانيا وفرنسا تعملان لتحقيق مطامعهما في أراضي الدولة العثمانية ،وتقومان بمنافسة روسيا في هذا المجال .

لقد حكم السلطان عبد الحميد الثاني ثلاثة وثلاثين عاماً ، حاول خلالها إنقاذ الدولة العثمانية من الانهيار والتمزق على يد الدول الغربية ، وواجه النزعات القومية المستحدثة في بلاده ، إضافة إلى الحركات الماسونية التي انتشرت في زمنه انتشاراً واسعا،كما تصدي للمخططات الصهيونية التي ظهرت في عهده وكانت تهدف إلى إقامة دولة يهودية في فلسطين، وفي الوقت نفسه واجه الرأي العام الأوربي المتعاطف مع النصارى والمعادي للدولة العثمانية وللمسلمين ،وكانت الصحافة الأوربية في عهده تقوم بالدعاية المغرضة ضده وضد الإسلام وتسعى لتحريض ملوك ورؤساء الدول الأوربية لهدم وإسقاط الدولة العثمانية التي بدأت قوتها في الإنهيار نتيجة تفككها بالداخل والخارج .

وباختصار تولى الحكم والدولة العثمانية في النزع الأخير ، لا تقوى على مواجهة الأخطار إلا أنه حاول قدر الإمكان إعطاءها قليلا من الأمل حيث أدارها بطريقة مميزة وبدأ في إصلاحها (٩) .

السلطان عبد الحميد الثاني شخصاً:

أسرته :

أسرة السلطان عبد الحميد خان ، وأبناؤه

كان السلطان عبد الحميد متزوجاً من أربعة نساء إبان توليه السلطنة هن: الأولى: نازيك أداء هانم ، والثانية: بدري فلك هانم ، والثالثة: نور أفسون هانم ، والرابعة: بيدار هانم .ولد للسلطان عبد الحميد سبعة عشر طفلا ، ثمانية من الذكور وتسعة من الإناث،وعاش من أبنائه ثلاثة عشر. وهم حسب الترتيب: محمد سليم أفندي[١٠]، وزكية سلطان[١١]، ونعيمة سلطان، وعبد القادر أفندي ،وأحمد أفندي، ونائلة سلطان، وبرهان الدين أفندي،وشادية سلطان[١٢]، وعائشة سلطان[١٣] ، ورفيقه سلطان، وعبد الرحيم أفندي، ونور الدين أفندي، ومحمد عبيد أفندي[١٤] . وقد أدرك هؤلاء جميعاً سن الرشد والنضج ،وقد توفي في سن صغيرة أربعة هم :علوية سلطان ، وخديجة سلطان، وبدر الدين أفندي ، وسامية سلطان . [١٥]

حياته الخاصة:

كان السلطان عبد الحميد الثاني تقياً ورعاً يحفظ القرآن الكريم وكثيرا من الأحاديث النبوية الشريفة ،فلم يقنع بأعمال الحواة والعرافين؛ فضلا عن أنه كان ملتزماً بواجباته الدينية ، لدرجة أن له سلوكٌ خاصٌ في تعبده يراعي فيه عبادة الله وطاعته والإخلاص له ، حيث إنه يؤدي صلاته في وقتها ويقرأ القرآن بانتظام ، وكان يخرج أيام الجمعة إلى جامع يلدز والجوامع القريبة من القصر ، مهما كان الطقس ، وكان يسلم على الموجودين حتى إنه نبه في أوامر رسمية على الشعب بأن يدققوا في أمور عباداتهم[١٦] ، وهذا دليل على مدى التزامه بمبادئ الشريعة الإسلامية ،حيث لم يظهر عليه تقصير مطلقا في أداء واجباته الدينية ولا واجباته نحو الدولة ، حيث كانت أعماله خير برهانٍ على ذلك .

وقد عرف عنه أنه كان يكن احتراماً شديداً لرجال العلم والفكر ، حيث كان يأخذ مشورتهم دائماً ويقربّهم منه [١٧] . ثم إن مسألة حفظ أحداث وسجلات عهده للأجيال

القادمة ،تدل على مدى وعيه وسعة أفقه ؛بالإضافة إلى بعد نظره . وهذه السجلات مازالت محفوظة وموجودة إلى الوقت الحالي في أرشيف رئاسة الوزراء باستانبول تحت تصنيف يلدز.

وبالإضافة للتعليم السابق حفظ السلطان عبد الحميد الثاني القرآن الكريم، وعدداً كبيراً من الأحاديث النبوية الشريفة ،وقطعاً من الشعر العثماني القديم، بجانب إتقانه عدداً من اللغات ، كالعربية الفصحي والفارسية والفرنسية والانجليزية.[١٨]

كان السلطان عبد الحميد الثاني حريصا أشد الحرص على الصلاة في وقتها، وقراءة القرآن الكريم بشكل منتظم ، حتى أنه كان ينبه الشعب في بعض أوامره الرسمية بأن يدققّوا في أمور عبادتهم[١٩] .

كان السلطان عبد الحميد على درجة عالية من اللطف والأدب ، ومضيفا لأقصى درجة[٢٠] ، إضافة إلى حبه لممارسة الرياضة وركوب الخيل ، والإطلاع على الصحف المحلية والأجنبية[٢١] .

لقد جمع السلطان عبد الحميد الثاني في شخصيته بين مكانته كخليفة للمسلمين وبين شخصه كإنسان بسيط. ونظرا للذكاء والدهاء السياسي الذي كان يتمتع به حينما كان وليا للعهد، اصطحبه عمه عبد العزيز في رحلته إلى مصر عام ١٢٨٠هـ/١٨٦٣م ، وإلى أوربا ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م ، حيث التقى هناك برجال دولها ، واطلع على المخترعات الحديثة واستفاد منها ، وأستورد بعضا منها من أجل تطوير دولته[٢٢] .

نظرته إلى أخلاقيات الغرب:

لم يكن السلطان عبد الحميد، يريد من الغرب ثقافته وتراثه، لأنه كان يرى أن للإسلام حضارته المتكاملة بأخلاقياته الخاصة، المتفوقة على الحضارة الغربية وأخلاقيتها ؛ وأن الغرب لا يؤخذ منه إلا العلوم الحديثة. فكان ينتقد بعض شباب

الدولة العثمانية وأفراد البعثات التعليمية الذين كانوا يسافرون لتلقي العلم في الخارج، لاهتمامهم بالأخلاق الأوروبية على حساب الاستفادة من العلوم والتطور فيها. وفي هذا يقول:"بعض الشباب الذين يذهبون إلى اوروبا، كان – يرى ماحدث في المختبرات العلمية هناك أو حتى قبل أن يدير رأسه إليها- كان يرى السيدات تراقصن الرجال، وكان هؤلاء الشباب يعجبون بالأوروبيين وهم يشربون الخمر أيضا.وفي عودتهم كانوا يعملون على التوصية بكل ذلك، مدعين أن قمة الحضارة الأوروبية تتمثل في مثل هذه الأمور. كنت أقول إن هذا خطأ فكانوا يتهمون تفكيري بالتخلف والرجعية" .(٢٣)

عقيدته وموقفه من المسيحية:

كان السلطان عبد الحميد الثاني يرى أن المجتمع المسلم يختلف عن المجتمع المسيحي، سواء في الفكر أو الحضارة ولا يمكن الجمع بينهما. ولقد حاولت أوروبا إشعال الحروب الصليبية ضد الدولة العثمانية، ولذلك فكان لابد للمجتمع المسلم من رفع راية الإسلام، حتى تتحد عناصره العرقية المختلفة لكي يمكنه على الأقل من الصمود أمام الغرب بتياراته العسكرية والفكرية. وكان يرى أن الإسلام هو القوة الوحيدة التي تجعلنا أقوياء، ولذلك فنحن في حاجة الى الإيمان الصادق بعظمة الله(٢٤).

نظرته إلى الرقّ وخاصة الجواري:

كان دائما ما تتوافق آراء السلطان عبد الحميد مع الشريعة الإسلامية في كل الموضوعات التي تعرض عليه، وخاصة تلك الموضوعات التي كانت تدور حول الرقّ داخل أراضي الدولة العثمانية، والتي كانت تجارتها رائجة بالنسبة للعديد من الدول الأوروبية حينذاك، وكان رأيه في ذلك الموضوع " إن الرقيقّ له ضمانات من القرآن ومن الشريعة الإسلامية. فلقد أمرنا الشرع بمعاملة الرقيقّ معاملة حسنة. حيث حمت الشريعة الإسلامية الرقيق من المعاملات السيئة كافة. فالجارية عند المسلمين سعيدة

في حياتها أكثر من الخادمة الموجودة في أوروبا، وقد تصبح في كثير من الأحيان زوجة لكبار رجال الدولة وأحيانا زوجة للوزير، أو القائد. فالرقيق من النساء عند المسلمين – وخاصة في دولتنا العثمانية- يصبحن زوجات لعلية القوم تماما مثلما يصبح الرقيق من الرجال عندنا سادة وقادة ويصلون إلى قمة المجتمع"[٢٥].

خدماته الخيرية للحرمين الشريفين(مكة والمدينة):

إن العمائر بأنواعها التي قامت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، تكاد تفوق الحصر،إذ كان يرسل الأموال من الخزينة الخاصة لإعادة إعمار المساجد المنهارة القديمة التي تحتاج إلى ترميم على امتداد أراضي الدولة العثمانية، وينهض إلى أبواب الخير الكثيرة، ويأمر ببناء الدور الخيرية، ويفتتح المؤسسات الخيرية، والمدارس الخاصة التي كانت تأوي أطفال الشوارع والمشردين واللقطاء، وكانت تستقبل أطفال الأرمن أيضا، وذلك بهدف رعاية الأطفال وتربيتهم وإعدادهم ليكونوا أعضاء صالحين في المجتمع، دون النظر لديانتهم أو مذاهبهم.

اهتم السلطان عبد الحميد الثاني ببناء المساجد وترميم القديم منها، وصرف جهداً كبيراً في بناء وترميم الأسواق التجارية القديمة،وسبل المياه والمدارس والمساجد على مستوى العالم الإسلامي، وخاصة الولايات العربية فيه[٢٦].

وبجانب هذا الاهتمام بالمساجد والجوامع في داخل الدولة وخارجها، اهتم كذلك بالحرمين الشريفين بمكة المكرمة والمدينة المنورة، وإمداد مياه عين زبيدة إلى داخل مكة المكرمة، وغير ذلك من المشاريع الخيرية التي يستفيد منها الحجاج والأهالي في البقاع المقدسة[٢٧] ، هذا بخلاف ما قدمه للعالم الإسلامي من القيام بإنشاء خط سكة حديد الحجاز لربط العالم الإسلامي شرقه بغربه[٢٨].

وقد اهتم بطباعة صحيح البخاري، فقد أوضح علماء الدولة العثمانية بأنهم مدينون للسلطان عبد الحميد الثاني في أصح طبعة لصحيح البخاري، وهذه النسخة مازالت تعرف في مدونات كتب الحديث باسم نشر عبد الحميد[٢٩]. وقد قرأ بنفسه

صحيح البخاري لا لفهمه فحسب، بل للاقتداء بما جاء فيه ، وكان من عادة أفراد الجيش العثماني في عهد السلطان عبد الحميد الثاني ، أنهم كانوا يداومون على قراءة صحيح البخارى الشريف خلال حرب التحرير التي كانوا يخوضونها على ضفاف وفي مياه البوسفور، والتي كانت معروفة تاريخيا باسم(جناق قلعة) للاقتداء بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وكانت نسخ البخاري توزع مجانية على الشعب، حيث أمر السلطان بذلك. وطبيعي أن تكون الافتراءات المغرضة التي حاولت النيل من السلطان عبد الحميد الثاني في منعه طباعة القرآن الكريم والحديث الشريف، داعية للسخرية والضحك فحسب، فقد كان اعتراضه على طباعة هذه المتون المقدسة التي لايمكن منعها وإخفاؤها على أوراق الصحف الممتهنة، والتي يمكن أن تستعمل بشكل سئ في كل مكان، ويعترض أيضاً على طباعة المصاحف من غير ترخيص من الدولة لصيانتها من الأخطاء(٣٠).

دفاعه عن النبي عليه الصلاة والسلام:

عندما يذكر عبد الحميد الثاني ينبغي لنا ألاّ ننسى أننا أمام سلطان ورجل دولة يقظ خبير، ومسلم عظيم تهبّ في جوارحه روح الغيرة الإيمانية فنجد مثلا مسرحية ستقام ضد نبينا عليه الصلاة والسلام في فرنسا وانجلترا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية، فيتدخل بدبلوماسية قوية مؤثرة للحيلولة دونها، وينال مراده(٣١).

ومن بين هذه الحوادث التي وقف فيها السلطان عبد الحميد مدافعا عن نبينا عليه الصلاة والسلام، وعن أجداده من الصحابة والسلف الصالح، دون أن يخطو خطوة واحدة خارج قصره في منطقة يلدز باستانبول(٣٢).

ففي عام ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م ألّف (ماركي دو بونييه Marche de Poitiers) – أحد أعضاء الأكاديمية الفرنسية– دراما بعنوان(محمد)، وسلمها إلى الكوميديا الفرنسية، ووردت الأنباء من الصحافة الأوروبية بابتداء التدريبات المسرحية، وأن ممثلا سيقوم بأداء دور نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، في مسرحية تحمل في

فصولها إهانة واحتقارا للشخصية المعنوية للنبي عليه الصلاة والسلام. وماكاد الخبر يبلغ مسمع عبد الحميد الثاني حتى بادر بالتحرك بما يوجبه مقامه كخليفة للمسلمين، وحال دون ظهورها على المسرح الفرنسي بل في باريس كلها. فقد قام عبد الحميد الثاني بإرسال خطاب إلى رئيس الجمهورية الفرنسية (سادي كارنوت) عن طريق (صالح منير باشا) سفير الدولة العثمانية في باريس يحمل في طياته إشارة إلى أن المسرحية تتجاوز بعدها الفني إلى لعبة صراع حقيقية، وقام بتوجيه تحذير شديد اللهجة عن طريق السفير الفرنسي الموجود في استانبول، وهدد بقطع العلاقات الفرنسية العثمانية(٣٣).

ونجح أيضا السلطان عبد الحميد في منع عرض المبسرحية في إنجلترا كلها، واستطاع أيضا منع عرضها في لندن أو باريس مرة أخرى بعد تغيير اسمها ومحتواها، وذلك بدبلوماسيته المعهودة عنه في مثل هذه المواقف.

واستطاع أيضا أن يمنع مسرحية أخرى اسمها(محمد) تعكس صورة مغايرة لصورته عليه الصلاة والسلام، فكان على أثرها حدوث لقاء خاص بين السلطان عبد الحميد وبين سفير الولايات المتحدة الأمريكية في استانبول، وكان من نتيجته تدخل الرئيس الأمريكي شخصيا على الرغم من أن ذلك ليس من صلاحيات الحكومة الفدرالية، وبالفعل تمكن من رفعها عن خشبة المسرح، ومنع عرضها احتراما للسلطان عبد الحميد(٣٤).

كان السلطان عبد الحميد الثاني يأبى أي ازدراء أو انتقاص من مقام نبيه عليه الصلاة والسلام، أو الإسلام، أو المسلمين، حتى لو كان الثمن وقوفه في مواجهة الدول الغربية القوية،وقد أثمرت جهوده في وقت قصير حيث سادت الحساسية والدقة في انتقاء المسرحيات ذات العلاقة بالإسلام، وصار إقصاء المسرحيات التي تحوي عبارات انتقاص بالإسلام، أو النبي عليه الصلاة والسلام،تقليدا في فرنسا وإيطاليا وبريطانيا والهند الواقعة تحت احتلالها، ونقلت الصحافة الأوروبية بين الحين

والآخر تحذيرات البيروقراطيين الأوروبيين وتنبيهاتهم المتعلقة بهذه الحساسية العثمانية، واستمر ذلك طيلة حكمه وردحا من الدهر بعده(٣٥)

المرأة في حياته:

ماتت أم السلطان عبد الحميد الثاني وهو صغير، فربّته زوجة أبيه وعاملته معاملة الأم بشفقة ورحمة وعناية ، مما دعاه لأن يعلنها فور توليه السلطة، أن زوجة أبيه هذه (والدة سلطان) بمعنى ملكة القصر السلطاني بالمفهوم الحديث، ومع ذلك، فبعد أن قبّل يديها أخبرها بأن الكلمة في القصر لها، لكن يرجوها بالغ الرجاء بألاّ تتدخل بأي شكل من الأشكال في أي عمل من أعمال الدولة، كبر أم صغر(٣٦).

وكان السلطان عبد الحميد يرى ، أن دور المرأة محدود بالبيت والتربية ، لذلك كان يمنع تدخل نساء القصر السلطاني في سياسة الدولة، لا من قريب أو من بعيد، وكذلك لم يكن في عهده للمرأة رأي في شئون الدولة مهما كانت هذه الشئون.

اهتم السلطان عبد الحميد بتعليم المرأة، سواء في داخل مركز الدولة باستانبول أو الولايات العثمانية الأخرى العربية والإسلامية، فأنشأ دورا للمعلمات لتخريج معلمات للبنات على أعلى مستوى فكري وثقافي، وكان أيضا ضد الإختلاط بين الرجال والنساء، وخاصة في إدارة الدولة والمؤسسات الخيرية وكان ضد سفور المرأة بكل أشكاله، ولو كان السلطان عبد الحميد عدوا للعقل والعلم لما قام بفتح الجامعات والمدارس المتخصصة الفنية منها والمهنية، ولو كان ضد المرأة لما أنشأ لفتيات الدولة اللواتي لا يختلطن بالرجال ، دورا للمعلمات ليأخذن راحتهن بين أقرانهن بشكل أفضل(٣٧) .

أمّا عن مواقفه وطريقة تفكيره في مسألة سفور المرأة، وتسرب أخلاق الغرب، إلى بعض النساء العثمانيات ونساء الدولة العثمانية، فقد ظهر في صحف استانبول المؤرخة في ذي الحجة ١٣٠٠هـ/ أكتوبر عام ١٨٨٣م، بيان رسمي صادر من الباب العالي بالقصر السلطاني موجّه إلى الشعب يعكس وجهة نظر السلطان شخصيا

في رداء المرأة، فيقول البيان الحكومي الرسمي:" لوحظ أن بعض النساء العثمانيات اللائي يخرجن إلى الشوارع في الفترة الأخيرة، يرتدين زياً مخالفاً للشرع. وإن السلطان العثماني قد أبلغ الحكومة بضرورة اتخاذ التدابير اللازمة للقضاء على هذه الظاهرة. كما أبلغ السلطان حكومته أيضا بضرورة عودة النساء إلى إرتداء الحجاب الشرعي الكامل بالنقاب إذا خرجن إلى الشوارع" وبناء على ذلك فقد اجتمع مجلس الوزراء واتخذ القرارات التالية:

" ١- تعطى مهلة شهر واحد يمنع بعده سير النساء في الشوارع إلاّ إذا ارتدين الحجاب الإسلامي الشرعي، وينبغي أن يكون هذا الحجاب خاليا من كل زينة ومن كل تطريز.

٢- يلغى ارتداء النساء النقاب المصنوع من القماش الخفيف أو الشفّاف، وبالتالي ضرورة العودة إلى النقاب الشرعي الذي لا يبيّن خطوط الوجه.

٣- على جهاز الشرطة بالدولة - بعد مضي شهر على نشر هذا البيان الرسمي- ضمان تطبيق ماجاء فيه من قرارات في شكل حاسم، وعلى قوات الضبطية التعاون مع الشرطة في هذا.

٤- صدّق السلطان العثماني على هذا البيان بقراراته الحكومية.

٥- ينشر هذا البيان في الصحف ويعلق في الشوارع.

وفي اليوم التالي لنشر هذا البيان، صرّحت صحيفة(وقت) الصادرة في استانبول، بأن المجتمع العثماني عموما يصوّب هذا القرار ويراه نافعا(٣٨).

وكان السلطان عبد الحميد الثاني يرى أن المرأة لا تتساوى مع الرجل من حيث القوامة، وما دام القرآن الكريم يصرّح بهذا، فالمسألة منتهية ، ولا داعي للتحدث عن مساواة المرأة بالرجل، وإن فكرة هذه المساواة إنما جاءت من الغرب. وكان دائما ما يدافع عبد الحميد الثاني عن تعدد الزوجات، في الوقت الذي كان يردد فيه الإعلام العثماني إثارة هذه القضية ومعترضا عليها، فكان ردّ السلطان على ذلك"

لماذا يعترض بعض المثقفين على هذا الأمر- أي تعدد الزوجات في الدولة العثمانية- ولماذا لا يعترضون على وجوده في أماكن أخرى غير الدولة العثمانية، في بعض أماكن في أوروبا وأمريكا؟ ويؤكد السلطان بأن مبدأ تعدد الزوجات مباح في الإسلام، فماذا يعني الإعتراض عليه؟"(٣٩).

والحقيقة التي لا شك فيها أن السلطان عبد الحميد الثاني هو أحد الحكام القلائل في التاريخ الإسلامي، ممن لعبوا دورا هاما وحساسا في تحديد مصائر مجتمعاتهم، ومع ذلك نال منهم الإساءة في داخل تركيا وخارجها ؛ فالأوربيون أطلقوا عليه اسم السلطان الأحمر في إطار الدعاية الأرمنية، والمتآمر على المدنية الغربية، كان يقف في وجههم، ويقوّض مناهجهم وأعمالهم في سبيلها، ليعيد الوحدة الإسلامية إلى دورة الحياة،وفي الوقت نفسه تعرّض عبد الحميد الثاني للاتهامات ذاتها من أنصار تركيا الفتاة وجمعيات أخرى داخل تركيا نفسها(٤٠).

كان عبد الحميد الثاني يحترم المشاعر الدينية، وكانت محاولات التمدن عنده تجري في إطار الدين والعادات والتلاحم بين الناس، وكل مشروع للتمدن يحمل توقيع عبد الحميد الثاني، يمكن أن نقول عنه" نمط عبد الحميد في التمدن."

كانت صورته بين شعبه أنه الأب الصالح الذي يقود سفينة الدولة، محبا للخير، وقد أولى كل اهتمامه لحماية الفقراء والمحتاجين من الأهالي، ويتضح ذلك من خلال الزلزال الذي هزّ استانبول عام١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م، حيث نجده اهتم شخصيا بالمتضررين، وصرف الهبات الكثيرة للمحتاجين، وأولى عناية خاصة بهم وقد تحدثت عنها الصحف في ذلك الوقت(٤١).

لم يكن هدف السلطان عبد الحميد الثاني أعماله الخيرية الاستعراض أو التزلف إلى الناس، بل تميّز أيضا في ما قام به عن من سبقوه من السلاطين العثمانيين. فأعمال الخير لم تتوقف عند حدود الشخصية،فقد حولّها من عادات شخصية تقليدية للسلاطين، إلى آليات تستقر في سيناريو الحكم. ورأى أن السلطة تحتاج

إلى أعمال جديدة تعبّر بها عن نفسها، فلم يتردد باستعمال كل نقطة مفيدة من التقاليد في هذا السبيل، ولم يتهرّب قط من إحداث عادات جديدة في كل أمر تتخلف عنه التقاليد الموروثة، أو تعجز عنه. إن عبد الحميد الثاني كان آخر السلاطين العثمانيين في نفوس الناس[٤٢].

دوافع تشويه صورة عبد الحميد الثاني:

عندما لم يستطع اليهود أن يأخذوا فلسطين بالرشوة، بدءوا بتنفيذ مخططاتهم؛ فقد دُفعت تلك الأموال التي رفضها عبد الحميد للمتآمرين والخائنين من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي الذي كان معظمهم من الماسونيين، فنفذوا مؤامراتهم بالقضاء على الخلافة الإسلامية، وخلع السلطان عبد الحميد[٤٣]، و نفيه إلى إحدى القصور الذي كان يملكه شخص يهودي إمعانًا في إذلاله، حيث عاش معزولاً عن الناس، محاطًا بحراسة مشددة بعد أن جُرِّد من كل ثروته. ثم نُفي بعد ذلك إلى قصر بيلربي ، حيث توفي عن عمر ٧٦ عامًا في جمادى الأولى ١٣٣٧هـ/فبراير ١٩١٨م، وترك الدولة العثمانية تواجه أقدارها، تتلاعب بها أيدي الخائنين والحاقدين والطامعين، حتى حوَّلوا تركيا الدولة التي حضنت الخلافة الإسلامية قرونًا إلى دولة علمانية شرسة في محاربة الإسلام[٤٤].

إن الصورة التي رسمت للسلطان عبد الحميد، هي جزء من مخطط كبير يهدف إلى:

أولاً :تشويه تاريخ المسلمين وتزييف ماضي الأمة وتهميش رموزها، وتغييب أعلامها عن ذاكرة أبنائها؛ ليقتلوا فيهم اعتزازهم بدينهم وتراثهم، وليخفّفوا بعد ذلك من أثر العقيدة الصحيحة في النفوس، وما يمكن أن تؤديه في حياة الناس.

ثانيًا :تعبئة هذا الفراغ بصنع تاريخ جديد أبطاله تشي جيفارا، وفرويد، وداروين، وكارل ماركس، وطابور المطربين والمطربات والممثلين والممثلات، كل ذلك

عن طريق المدارس والجامعات والصحف والتلفاز والسينما والإنترنت، وغيرها.

ثالثًا :تنشئة أجيال من المسلمين لا يحملون من الإسلام إلا اسمه؛ ليكون الأداة التي تُستخدم لتدمير الإسلام من الداخل، كما تفعل الحشرة في باطن الثمرة(٤٥).

لذلك لا بدَّ لنا من أن نقف إزاء التاريخ وخصوصًا؛ أمام أعلامه موقف عدل وإنصاف، وأن نحاول التمييز ما بين الغث والسمين، ونحاول أيضًا إزالة ما عَلِق من شبهات وافتراءات حتى تظهر لنا الصورة بأكملها بسوادها وبياضها دون تغليب السواد على البياض؛ لذلك واجبنا كمسلمين هو أن نميز بين عهدين، عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي انتهى عام ١٣٢٧هـ/١٩٠٨م، والذي اتسم بشهادة المؤرخين غير المتعصبين بالعدل والتسامح؛ حيث عمل السلطان على جمع القلوب، وعلى تقدير العلماء وإنشاء المدارس والمساجد، وإعطاء الحقوق للطوائف الأخرى، حتى حاز على محبَّة الناس وثقتهم. وما بين حكم الاتحاديين الذي يمثِّل أسود صفحات الحكم التركي وولاءً للصهيونية، وضرب للوحدة الإسلامية، وإعلاءً للحركة الطورانية، ومحاولة لتتريك العرب في بلاد الشام، وتعليق زعمائهم على المشانق(٤٦).

لذلك لو ذكر فقط الموقف المشرِّف للسلطان عبد الحميد تُجاه فلسطين، والذي بسببه حكم السلطان على نفسه بالنفي وعلى عرشه بالخلع، وعلى سمعته بالتشويه، وعلى تاريخ خلافته بالافتراء والتجريح، لكفى ذلك لجعله من الأبطال الذي يجب أن لا تنساهم أمتنا خصوصًا اليوم... في زمنٍ عزَّ فيه الرجال أمثاله الذين لا يميلون حيث تميل بهم الريح.

"منع ارتداء النساء للحجاب بين الحقيقة والإفتراء

يزعم الكثير ممن يقحمون أنفسهم في كتابة التاريخ الإسلامي وخاصة العثماني منه، أنهم على دراية ببواطن الأمور، وعلى علم بما يدور حول السطور، حيث

يرددون على ألسنتهم ، أن السلطان عبد الحميد الثاني منع النساء من ارتداء حجابهن في استانبول، وهذه بعض مزاعمهم كما يلي:

١- زعم (مراد برداقجي _Murat Bardakçı) ، في إحدى مقالاته باللغة التركية، أن عبد الحميد الثاني المشهود له بالتزامه الديني، منع نساء استانبول من ارتداء"الشراشف" أو الحجاب، والذي لا يوافق التعاليم الإسلامية، ثم تابع كلامه قائلا:

في شوال ١٣١٠هـ/ أبريل عام ١٨٩٢م، وبعد صلاة الظهر، زار عبد الحميد الثاني مبنى إدارة الترسانة البحرية العسكرية (Silahhane) في منطقة (تشويقية Tesvikiye) باستانبول ، وصادف في طريق عودته إلى قصر يلدز، مجموعة من النساء وهن منتقبات ويرتدين الشراشف (غطاء الوجه)، فأثار الغطاء الكامل لوجوه النساء ، وساوس الحاكم التي أصبحت ملحمة تتردد على ألسنة شعبه، ففكّر قليلا: وماذا سيؤول إليه أمري لو قام من يحاول اغتيالي من الرجال بالهجوم عليّ متخفيا في ثياب هؤلاء النساء؟؟ فأصدر في ذلك اليوم على الفور أمرًا يمنع النساء من ارتداء ذلك اللباس(٤٧).

ذلك القول يجعلنا نتسائل عن طبيعة اللباس الذي كانت ترتديه نساء استانبول في ذاك الوقت ليغطين به وجوههن، بعد أن منع السلطان عبد الحميد ارتداء الشرشف؟

٢- وزعم أيضا (عوني أوزجورل *Avni Özgürel*) في إحدى مقالاته، بأن السلطان عبد الحميد خلال أدائه لصلاة الجمعة في جامع التشويقية، حدث مايلي:

"يروي أن السلطان الذي رأى في طريق عودته من المسجد بعد آداء الصلاة، رأى نساء في هيئة قبيحة، محزومة الخصر، وملتحفة بملاية سوداء، غطت وجههن البراقع، فقال لمسؤولي القصر، ماحال هؤلاء، يشبههن النساء المسيحيات المسنّات، كأنهن سرب من الحشرات يسير في الظلام، ثم أصدر فرمانه على الفور الصادر في صيف ١٨٩٢م"(48).

إن الجدير بالملاحظة فيما ورد على لسان الكاتبين السابق الإشارة لهما، يتضح أنهما ضمنّا كلامهما ببعض العبارات الغامضة، مثل(سرب من الحشرات) ، هذا بجانب أن شهر إبريل ليس من شهور الصيف في استانبول. ومعلوم أنه بعد القيام بمنع النساء من ارتداء الشرشف، فمن الطبيعي ان يقف رجال الشرطة والضبط والربط في استانبول، على مشارف ومفارق الطرق والنقاط ذات الأهمية في استانبول، ونراهم وبأيديهم المقصّات ، ويقومون بقص شراشف النساء الملتحفات بها.

٣- يشير عثمان أوز صوي Osman ÖZSOY إلى الموضوع نفسه، فيذكر على أحد المواقع الإلكترونية الإعلامية، أن ماصدر بخصوص الشرشف، ماهو إلا فتوى صدرت من شيخ الإسلام [٤٩].

وعند النظر إلى الوثيقة العثمانية الأصلية التي تدور حول هذا الموضوع، والتي جعلت العديد من المحللين لها يخوضون في افتراءات حول السلطان عبد الحميد، يتضح ترجمتها كما كتبها الباش كاتب(رئيس الكتّاب) "ثريا بك" إملاء من السلطان عبد الحميد الثاني مباشرة ، وترجمتها كمايلي:

" لمح السلطان في طريق عودته إلى القصر بعض النساء في هيئة عجيبة، محزومات الخصور، ملحفات بملايا سوداء، وقد غطّين وجوههن بنقاب أسود رقيق جدا، وذلك بعد الانتهاء من زيارة السلطان السامية إلى ترسانة الدولة في التشويقية عقب مراسم تحيات الجمعة الرفيعة، ونظرا لأنهن بدين كالنساء المسيحيات الكاسيات العاريات وهن في لباس المآتم تشبهن بالنساء المسيحيات المرتديات ملابس سوداء، تردد للوهلة الأولى في كونهن مسلمات أم لا. ومما لا يحتاج إلى دليل وبيان أن صلابة الدولة الإسلامية الرفيعة(أدامها الله إلى يوم القيامة) وبقاؤها وتقدمها وارتفاع نهضتها مرتبط بالامتثال الكامل من جميع الرجال والنساء المسلمين المكونين أفراد مؤسسة الدولة بالأحكام الشرعية المفيدة والمنجية المنقذة في

أحوالهم وأوضاعهم وحركاتهم، وإذا حدث العكس، لا سمح الله، فستصيب أفراد الأمة وأساس الدولة أضرار ماديّة ومعنوية غير محدودة. لهذا السبب، لا يحتاج إظهار الحرص والاهتمام بالآداب الجميلة للتستر والحجاب وهما جزء من أوامر الله من قبل النساء المسلمات لبيان أو دليل. أما تلك الملايا بالنسبة للنساء المسلمات فهي علاوة على كونها لا تنسجم والأمر بالتستر(بالحجاب)[٥٠] ؛ فإنها تستعمل من قبل بعض رجال السوء لأغراض خبيثة كدخولهم إلى أماكن لا يدخلها الرجال كأداة لارتكاب الفسق والملعنة. فمنذ فترة ليست بعيدة دخل رجل مسلّح على هيئة امرأة ملتحفة بالشرشف إلى بيت ، وهاجم المرأة التي كانت فيه، ثم تسلل منه راميا الأشياء التي سرقها إلى صديقه من النافذة. بموجب الدين والمصلحة داخل المجتمع، واستنادا للمحاذير والأضرار الواضحة؛ يقضي أمر وفرمان السلطان بتهيئة الأسباب بخصوص منع ارتداء الملايا للنساء، مؤكدًا على الرفق واللين في تقديم النصيحة اللازمة بالإسلوب المناسب، والأمر والفرمان في ذلك لصاحب الأمر..[٥١].

والجدير بالملاحظة أن النص به تناقض شديد، حيث نجد أن السلطان عبد الحميد يمنع ارتداء الشرشف(على حد زعمهم)، ومن جهة أخرى يقول: إن ارتداء الملايا لا يليق بحجاب المرأة المسلمة وتسترها، أي أنه يرى الملايا مكشوفة وكأنها عارية؟، فما الذي قصده المتحدث في هذا النص عن أهمية ضرورة الإمتثال للشريعة الإسلامية من جهة، واعتبارالشرشف غير منسجم مع الحجاب الديني والشرعي من جهة أخرى؟

وهكذا فمشكلة هذه الحقيقة المجردة، تختفي خلف تلفيقها وتحريفها على يدّ المؤرخ الذي لم يفهمها أو على الأصح لم يملك القدرة على فهمها،ستخرج من بين طبقات التاريخ، وسترفع نقابها وتكشف عن وجهها في رحلة الصدق.

كان الشرشف الذي منع الفرمان السلطاني ارتدائه، شكلا من أشكال الملابس التي كان يطلق عليها آنذاك (tango cars) والذي انتشر على نطاق واسع في زمن

المشروطية الثانية، والسنوات الأولى من عصر السلطان عبد الحميد الثاني. كان نوعا من اللباس الغربي، وهي عبارة عن تنورة قصيرة وضيقة، وقمصان أنصاف أكمام، من النوع الذي تلبسه النساء المسيحيات في مراسيم الجنازة ، علاوة على وجود نقاب شفاف أسود، ولم تكن كالملايا التي نعرفها. لأنه في تلك الحقبة لم يكن هناك أصلا نموذج واحد من الملايا السوداء. حيث كانت مختلفة في ألوانها،فصدر الفرمان الذي يمنع ارتداء تلك الملابس الضيقة التي تشف عن الجسم، ويتحدث النص أن ارتداء هذه الملابس التي تعارض الشريعة والدين، أمر طبيعي لا يحتاج إلى دليل،أو استدلال، ويكشف عن هذا المعنى بقوله(كاسيات عاريات Acik secik). وفي نهايته أخيرا ذكر" ملايا سوداء محزومة الخصر". ومن لديه أبسط معرفة بالملايا، يعلم أنها تتكون من قطعتين ولا تحزّم من الخصر.

وهكذا يتضح لنا أن الهدف من الابتعاد بالفرمان السلطاني عن معناه الأصلي، هو النيل من مكانة السلطان عبد الحميد الثاني ليس إلاّ.

الخاتمة:

أثبتت الدراسة التي مرّت علينا من خلال البحث ، أن هناك بعض النقاط المهمة التي لابد من الإشارة إليها، وتوضيحها بالشكل الأمثل كما يلي:

١- يعد السلطان عبد الحميد الثاني من أعظم السلاطين العثمّانيين ، ومن حكام العالم الذين مرّوا على مدار التاريخ الإسلامي وكان له الدور الفعال في الحفاظ على تفكك الأمة والنيل منها.

٢- أثبتت أن عبد الحميد الثاني يتمتع بمكانة عالية في نفوس شعبه وشعوب العالم الإسلامي كله، لما يتصف به من حب لدينه ووطنه وشعبه ، والذود والدفاع عن نبيه عليه الصلاة والسلام، مهما كلفه ذلك من قطع علاقات على المستوى الدولي، أو التسبب في أضرار مالية للدولة التي يحكمها.

٣- كانت مواقف السلطان عبد الحميد المشهودة له بحماية العالم الإسلامي من التدخلات الأوروبية، وخاصة اليهودية ، سيما في المحاولات العديدة والمتكررة للنيل منه شخصيا، سواء بالقتل المباشر ، أو بتشويه صورته على صفحات التاريخ.

٤- تعامل عبد الحميد الثاني مع المرأة على أنها كيان له احترامه، ووضعها في المكانة المرموقة التي يجب أن تكون عليها، وكما أراد الدين الحنيف أن يضعها فيه، دون المساس بكرامتها.

٥- انعكس ذلك على تعاملات عبد الحميد على المستوى الرسمي، فأنشأ للمرأة المدارس المتخصصة، والمؤسسات التي تمارس من خلالها التدريب والتعليم المناسب لها، ليكون لها نفعا في الدنيا والآخرة.

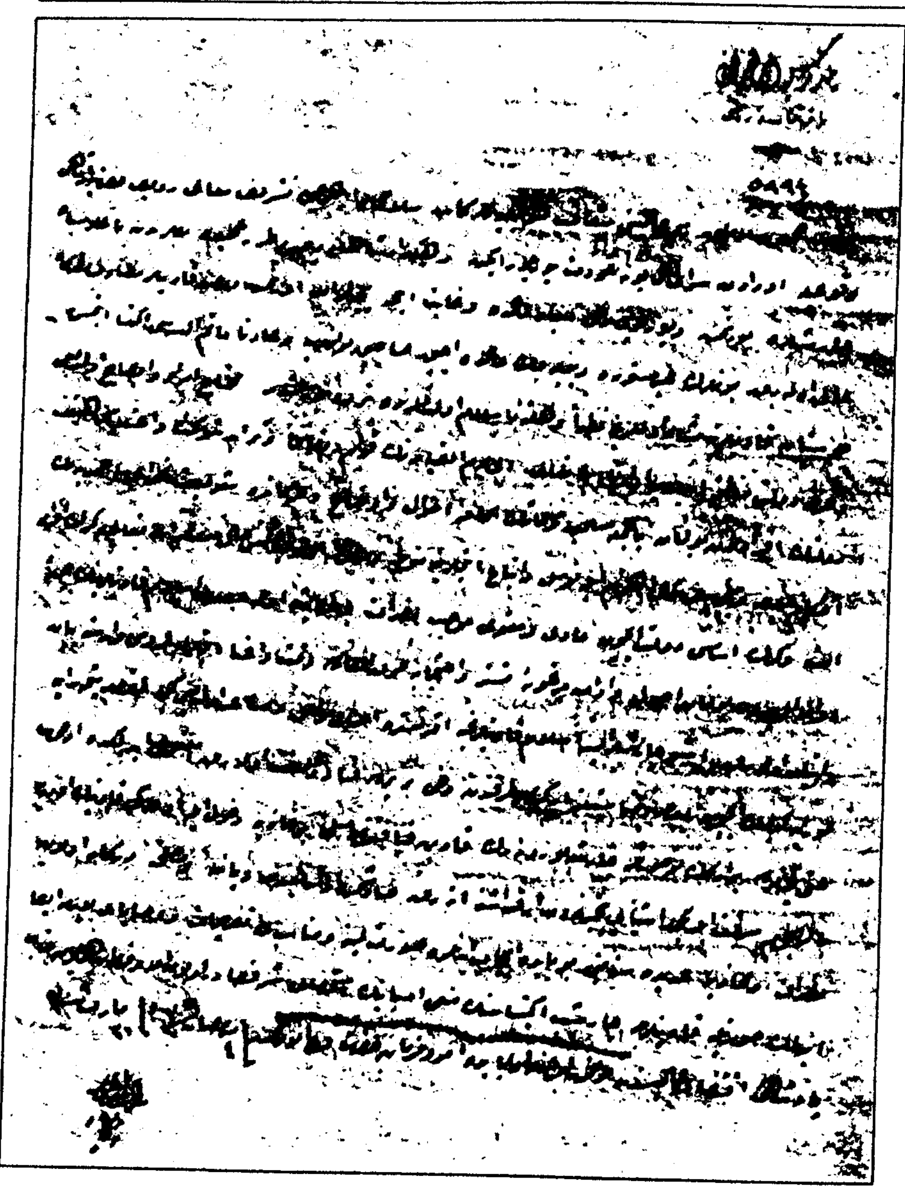
٦- حاول المعارضون للسلطان عبد الحميد النيل منه عن طريق أحد فرماناته التي أصدرها فيما يتعلق بما ترتديه بعض نساء استانبول من ملابس شفافة كاشفة لما تحتها من جسدها ووجهها، فكان مضطرا لمنعها من ارتداء مثل هذه الملابس التي تشبهت فيها بالنساء المسيحيات، فكان لزاما عليه كحاكم ومسؤول عن شعبه، أن يمنع فتنة في بلاده كان يمكن أن تتسبب في العديد من الكوارث داخل المجتمع المسلم.

لم يكن عبد الحميد أبدا مانعا لشرع الله في أرضه، بل كان أحد الأركان التي يعتمد عليها لنشر دين الله وتمكينه في الأرض.

رحم الله السلطان العثماني عبد الحميد الثاني.

وفي النهاية أرجو التوفيق من الله.

الوثيقة باللغة العثمانية



النسخة الأصلية للوثيقة موضوع البحث في أرشيف رئاسة الوزراء.

الترجمة العربية للوثيقة العثمانية السابقة:

" لمح السلطان في طريق عودته إلى القصر بعض النساء في هيئة عجيبة، محزومات الخصور، ملحفات بملايا سوداء، وقد غطيّن وجوههن بنقاب أسود رقيق جدا، وذلك بعد الانتهاء من زيارة السلطان السامية إلى ترسانة الدولة في التشويقية عقب مراسم تحيات الجمعة الرفيعة، ونظرا لأنهن بدين كالنساء المسيحيات الكاسيات العاريات وهن في لباس المآتم تشبهن بالنساء المسيحيات المرتديات ملابس سوداء، تردد للوهلة الأولى في كونهن مسلمات أم لا. ومما لا يحتاج إلى دليل وبيان أن صلابة الدولة الإسلامية الرفيعة (أدامها الله إلى يوم القيامة) وبقاؤها وتقدمها وارتفاع نهضتها مرتبط بالامتثال الكامل من جميع الرجال والنساء المسلمين المكونين أفراد مؤسسة الدولة بالأحكام الشرعية المفيدة والمنجية المنقذة في أحوالهم وأوضاعهم وحركاتهم، وإذا حدث العكس، لا سمح الله، فستصيب أفراد الأمة وأساس الدولة أضرار ماديّة ومعنوية غير محدودة. لهذا السبب، لا يحتاج إظهار الحرص والاهتمام بالآداب الجميلة للتستر والحجاب وهما جزء من أوامر الله من قبل النساء المسلمات لبيان أو دليل. أما تلك الملايا بالنسبة للنساء المسلمات فهي علاوة على كونها لا تنسجم والأمر بالتستر(بالحجاب)[٥٢] ؛ فإنها تستعمل من قبل بعض رجال السوء لأغراض خبيثة كدخولهم إلى أماكن لا يدخلها الرجال كأداة لارتكاب الفسق والملعنة. فمنذ فترة ليست بعيدة دخل رجل مسلّح على هيئة امرأة ملتحفة بالشرشف إلى بيت ، وهاجم المرأة التي كانت فيه، ثم تسلل منه راميا الأشياء التي سرقها إلى صديقه من النافذة. بموجب الدين والمصلحة داخل المجتمع، واستنادا للمحاذير والأضرار الواضحة؛ يقضي أمر وفرمان السلطان بتهيئة الأسباب بخصوص منع ارتداء الملايا للنساء، مؤكدًا على الرفق واللين في تقديم النصيحة اللازمة بالإسلوب المناسب، والأمر والفرمان في ذلك لصاحب الأمر..

الهوامش

(١) عمر فاروق يلماز : التاريخ العثماني الموثق ، ج ٤ ، د. ط ، إستانبول ، د. ت ١٠٧، عمر فاروق يلماز: السلطان المظلوم السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق ، ترجمة : طارق عبد الجليل السيد ، مراجعة الصفصفائي أحمد المرسي ، د. ط إستانبول ، دار نشر عثمانلي ، د. ت ، ص٢٥

abdurrahman.seref.sultan abdulhamid-Isaniy dair.Istanbul1918.s.3-4

(2) mahmud esad ibn emin seydischri.asar ve muberrat-ihilaftpenabi.lzmir73377.sh

وانظر أيضاً: علي محمد الصلابي : الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط،نشر دار التوزيع والنشر الإسلامية،بالرياض٢٠٠١م، ص٦٣٣ .

(3) لمزيد من الوضوح حول هذا الموضوع ، أنظر: محمد جميل بيهم: العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، بيروت ١٩٨٥م،ص١٣٠.

(4) M.Acik Gozoglu: Islam Devletleri Tarihi Istanbul ,1975,s.368-373.

ومن هذه الشروط : ١- تعيين حدود للجبل الأسود لإنهاء الصراع، مع حصولها على الاستقلال. ٢- حصول إمارة الصرب على استقلالها، مع إضافة بعض الأراضي الجديدة إليها. ٣- حصول بلغاريا على استقلال ذاتي إداري، مع دفع بلغاريا مبلغا من المال سنويا للدولة العثمانية، ويكون موظفو الدولة في بلغاريا والجند من النصارى فقط، ويخلي العثمانيون جنودهم منها نهائيا. ٤- حصول رومانيا على استقلالها التام. ٥- يتعهد الباب العالي بحماية الأرمن والنصارى من الأكراد والشركس. ٦- يقوم الباب العالي بإصلاح أوضاع النصارى في جزيرة كريت. ٧- تدفع الدولة العثمانية غرامة حربية قدرها ٢٥٠ مليون ليرة ذهبية لروسيا، ويمكن لروسيا أن تتسلم أراضي بدلا من هذه الغرامة. ٨- تبقى مضايق البوسفور والدردنيل مفتوحة لروسيا وقت السلم والحرب. ٩- يمكن لمسلمي بلغاريا أن يهاجروا حيث يريدون في الدولة العثمانية. ولمزيد من التفصيل حول المعاهدة، أنظر: محمد فريد - تاريخ الدولة العلية العثمانية- تحقيق إحسان حقي- دار النفائس- بيروت- الطبعة التاسعة- ٢٠٠٣م.

(٥) محمد مصطفى الهلالي : السلطان عبدالحميد الثاني بين الإنصاف والجحود ، ط ١ ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م ، ص ٢٧

(٦) عبد الحميد الثاني : مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة ، محمد حرب ، ص ٤٥ ، سعيد عبد الحكيم زيد ، مرجع سابق ، ص ١٦١

(٧) عبد الحميد الثاني ، مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة : محمد حرب ، ص٥٦

(٨) زكريا سليمان بيومي : قراءة اسلامية في تاريخ الدولة العثمانية"التحالف الاستعماري-اليهودي وتمزيق الدولة الاسلامية"، نشر العلم والايمان للنشر والتوزيع، القاهرة٢٠٠٩م. ص ٢١٠

جمعية الاتحاد والترقي) بالتركية (İttihad ve Terakki Cemiyeti: تأسست في بادئ الأمر تحت اسم "جمعية الاتحاد العثماني) "بالتركية (İttihad-ı Osmanî Cemiyeti: في ١٨٨٩ من قبل طلبة طب بينهم "إبرهيم ساتروفا" و"عبدالله جودت". هي حركة معارضة و"أول حزب سياسي" في الإمبراطورية العثمانية .تحولت = إلى منظمة سياسية على يد "بهاء الدين شاكر" ولتضم أعضاء تركيا الفتاة في ١٩٠٦ خلال فترة انهيار الإمبراطورية العثمانية. في نهاية الحرب العالمية الأولى سيق معظم أعضائها إلى المحاكم العرفية على يد السلطان محمد السادس ليتم سجنهم. وصلت إلى سدة الحكم في الدولة العثمانية بعد تحويل السلطنة إلى ملكية دستورية وتقليص سلطات السلطان آنذاك عبد الحميد الثاني في انقلاب 27 أبريل 1909 .تم اعدام بعض من أعضاء المنظمة بعد محاكمة بتهمة محاولة اغتيال أتاتورك في ١٩٢٦، في حين أن الأعضاء الباقين قاموا بممارسة العمل السياسي كأعضاء في الأحزاب السياسية. أنظر:

Fethi Tevetoğlu, Atatürk- İttihat ve Terakki, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Sayı 15, Cilt 5, Temmuz 1989.

(٩) عمر فاروق يلماز: السلطان عبد الحميد بالوثائق ص ١٤٧

(١٠) توفي محمد سليم أفندي في بيروت عام ١٩٣٧ ، ودفن بضريح جامع السلطان سليم الشام .

(١١) توفيت زكية سلطان بمدينة باو الفرنسية عام ١٩٥٠ م ومقبرتها غير معلومة .

(١٢) توفيت شادية سلطان في ٢٠ نوفمبر ١٩٧٧ ودفنت بضريح السلطان محمود الثاني بديوان يولي ولها مذكرات تحت عنوان أيام حياتي الحلوة والمرة

(١٣) توفيت عائشة سلطان في ١٠ أغسطس ١٩٦٠م ودفنت بمقابر يحيى افندي ببشيكطاش ولها مذكرات باسم والي السلطان عبد الحميد خان

(١٤) توفي عبيد افندي ببيروت عام ١٩٧٣م ، ودفن بضريح جامع السلطان سليم بالشام

(١٥)Ayse Osmanoglu,a.g.e.sh257-265

(١٦) عمر فاروق يلمظ : السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق ، ص ١٦٣ عمر فاروق يلمظ: التاريخ العثماني الموثق ، ج ٤ ، ص١١١ ، ذكر المرجع السابق أن السلطان عبد الحميد الثاني ، أدي فرضة الحج سراً ، ولم يكشف عن شخصه في الحج ، وكافأ دليله بدار كبيرة ومعاش شهري طوال حياته ، لكن لا توجد وثيقة تؤكد هذه المعلومة ، كما أن اسم المطوف مجهول ، وذكر في كتاب الأمن الذي نعيشه ، حسين عبد الحي قزار ، مكة المكرمة ، ١٩٨٩مك ، ص ٣٩١-٣٩٢ وأكد على أنه نزل ضيفا في بيت آل نصيف ، لكن للدراسة تعليق هو أنه لو حدث هذا الأمر لكان ذكر

في كتاب مذكراته الشخصية ، أو مذكرات بناته عائشة وشادية ، ولكن الحدث لم يذكر في أي مصدر عثماني.

(١٧) يلمازا وزتونا: تاريخ الدولة العثمانية ،" ج ٢ ، ص ٩٧ ن عمر فاروق يلمظ التاريخ العثماني الموثق ، ج ٤ ، ص ١٠٨، ١٠٩ عمر فاروق يلمظ: السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق ، ص ٢٦/٢٥ علي محمد الصلابي ، مرجع سابق ، ص ٦٢٩-٦٣٠

(١٨)محمد مصطفى الهلالي : مرجع سابق ،ص ٢٢

(19) Boa,Irade Hususi,56,S1310Irade Hususi94.30.s1322

(20) EE.ramsaur.jon.turkler ve 1908 ihtilali,Turk .Terc Nuran.Ulken,Sander Yayinlari ,Istanbul1972,sh25

(٢١) محمد مصطفى الهلالي : مرجع سابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، عمر فاروق يلمظ ، السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق، ص٢٦ ، ٢٧ .

(٢٢)عمر فاروق يلمظ : السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق ، ص ٢٧

(23) محمد حرب: السلطان عبد الحميد الثاني، آخر السلاطين العثمانيين الكبار، دار القلم بسوريا، ١٩٩٠م،ص٧٨-٧٩.

(24) محمد حرب: العثمانيون في التاريخ والحضارة،بيروت ١٩٨٨م،٥٤.

(25) Envar Ziya Karal:Osmanli Tarihi., Ankara 1983,c.5. s.252.

(26) سعيد سفر الغامدي: موقف المعارضة في المشرق العربي من حكم السلطان عبد الحميد الثاني، الشام ومصر ١٨٧٦-١٩٠٩م، رسالة دكتوراة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٩٨٥م، ص ٢٨٠.

(27) محمد الأمين المكي: خدمات خلفاء آل عثمان للحرمين الشريفين، استانبول ١٣١٨هـ ، ص١١-١٣. ,أنظر أيضا، حسين باسلامة: تاريخ الكعبة المعظمة،جدة١٣١٥هـ ، ص٢٢٣.

(28) محمد عارف الحسيني: السعادة النامية الأبدية في السكة الحجازية الحديدية، أمريكا ١٩٧١م، ص٢٨٦.

(29) أنظر: ترجمة صحيح بخارى وشرحه باللغة الإنجليزية، محمد أسد: سنوات الإسلام الأولى، المترجم عن الإنجليزية: مصطفى أرمغان، استانبول ٢٠٠١م، نشر دار إشارت، وقد اعتمد محمد أسد في المتن على نسخة السلطان عبد الحميد، وفي كتابه نظرات الإسلاميين السياسية تحقيق لمؤلفه اسماعيل قره، حول اتهام السلطان عبد الحميد بعدائه للكتّاب، استانبول ١٩٩٤م، دار عز للنشر، ص١٤٠ ومابعدها.

(30) وعليه نجد في أحد المنشورات الصادرة حديثا في تركيا ، لائحة بأسماء الكتب التي أمر بإحراقها السلطان عبد الحميد الثاني في ضوء الوثائق المكتشفة حديثا، فاطمة جول دميرال و رشيد جاووش: متفرقة، مجلة موسمية، العدد ٢٨، فصل الشتاء ٢٠٠٥م، ص١٣. ، نجد ٤٥ مصحفا لا يحمل ختم نظارة المعارف ، تماما كما يحصل الآن في البلاد الإسلامية والعربية عندما يعثر على المصاحف المطبوعة بغير إذن من هيئة المصاحف التابعة لرئاسة الشئون الدينية في عصرنا الحديث.

(31) يمكن التعرف على المزيد من المعلومات حول مراسلات سفيري الدولة العثمانية في باريس بفرنسا وهما (أسعد باشا) و(صالح منير باشا) ، ومنها الاتصالات الثنائية بين السلطان عبد الحميد الثاني، وسفير الدولة العثمانية في باريس (صالح منير باشا) ، انظر: تاريخ دنياسي، الصادرة باستانبول، العدد ١٦،بتاريخ ١ كانون الأول عام ١٩٥٠م، ص ٦٨٣-٦٨٦.

(32) مصطفى ارمغان: (كيف أوجد السلطان عبد الحميد الثاني الحلول للتصدي للإساءة بالرسول عليه الصلاة والسلام) مقال منشور في جريدة زمان التركية الصادرة بتاريخ ٢٠١٢/٩/٢٣م.

(33) أحمد أوجار: تدخل عبد الحميد الثاني في الساحة الأوروبية، استانبول ٢٠١٤م.

(34) Çağrı Erhan: "Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri", İmge, 2001, الجذور التاريخية للعلاقات الأمريكية التركية، آنقرة ٢٠٠١م، ص٣٩٥.

(35) جزمي آرسلان: السلطان عبد الحميد ، حسناته وأخطاؤه، نقلا عن : زياد أبو الضياء، مصدر سابق، الصحيفة نفسها.

(36) Moftu Oglu, a.g.e. مصدر سابق ص٢٢٤-٢٢٥.

(37) مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني، ترجمة وتحقيق الدكتور محمد حرب، القاهرة ١٩٨٥م،ص٧٦.

(38) Omer Sami Cosar: Ataturk Ansiklopedisi, 1881-1908, hstanbul1973,cilt I.s.59-60.

(39) Enver Ziya Karal: Osmanli Tarihi, مصدر سابق،ج٢٥٢،٥.

(40) آتسيز: مسائل في التاريخ التركي، ط٤،استانبول١٩٩٧م، دار عرفان للنشر، ص٨٥.

(41) Nadir Özbek, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (İstanbul: İletişim Yayınları, istanbul 2002, s.145).

(42) Özbek, Nadir. "Modernite, Tarih ve İdeoloji: İkinci Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, no. 3 (Istanbul 2004):S. 71-90.

(43) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : مكايد اليهود عبر التاريخ; الناشر: دار القلم; بيروت: ١٩٧٨،ص٢٧٥-٢٧٩.

(44) راجع كتاب "مذكرات السلطان عبد الحميد" للدكتور محمد حرب، ص٥٨، ٢٣٤.

(45) راجع كتاب، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي :أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير -الاستِشراق - الاستعمار، (دراسة وتحليل وتوجيه) ودراسة منهجية شاملة للغزو الفكري، الناشر :دار القلم- دمشق الطبعة :الثامنة، ٢٠٠٠ م

(46) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، أنظر، أنور الجندي : تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث السلطان عبد الحميد والخلافة الإسلامية، الناشز: دار ابن زيدون - دار الكتب السلفية بالقاهرة، 1987م.

الحركة الطورانية: هم فئة من الدونمة مهمتهم تأجيج المشاعر القومية والتعصب العرقي وتمجيد الترك كحضارة وثقافة وكان على رأس هذة الحثالة (عذراً للفظ) يهودي يدعى مونيز كوهين، وكان يدبج المقالات باسم تركي هو الب تكين أمعاناً في الخداع، ومهمتهم تدعو إلى توحيد الشعوب والقبائل التركية المتفرقة في العالم واستعملوا كافة الطرق لتوصيل افكارهم من اعلام وصحافة وخطب...الخ. تبنت الطورانية نظرية الشمس عام 1932م التي تدعي أن اللغة التركية هي أم اللغات وان الحضارة التركية قبل الإسلام هي أم الحضارات وبل اجروا العديد من الدراسات والبحوث لتأكيد كذبهم كل ذلك لأثبات أن لهم أرثاً وحضارةً تعادل قيم وتراث الحضارة الإسلامية!!..

=وقد ذكر نيازي بركس في كتابه السابق اسم اليهودي مونيز كوهين الذي وصفه رينيه بيلو قائلاً:

إن كوهين هو من مؤسي الفكر القومي الطوراني في الدولة العثمانية.

انظر: Jacob Landau, Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation, London 1981, pp 34-35

(47) Murat Bardakçı, heberturk.com.8 Şubat 2008,

(48) Avni Özgürel: .radikal.com.tr/yazarla, 10 Subat 2008,

(49) Osman ÖZSOY: haber7.com,27 subat.

(50)واضح أن السلطان عبد الحميد نظر إلى ذلك الأمر وكأنه نوع من الموضة الجديدة تحاول بعض النساء فرضهن في المجتمع الإسلامي داخل استانبول، وهو ما أدى إلى إستنكاره.

(51)أرشيف رئاسة الوزراء باستانبول، تصنيف (سراي يلدز) دائرة الباش كاتب، وثيقة عثمانية رقم ٥٨٩٤، والمؤرخة في الرابع من رمضان ١٣٣٩هـ / ٢٠ مارس ١٣٣٩ رومي.

(52) واضح أن السلطان عبد الحميد نظر إلى ذلك الأمر وكأنه نوع من الموضة الجديدة تحاول بعض النساء فرضهن في المجتمع الإسلامي داخل استانبول، وهو ما أدى إلى إستنكاره.

قائمة بالمصادر والمراجع

أولاً: العربية:

١- آتسيز: مسائل في التاريخ التركي، دار عرفان للنشر استانبول، ط٤١٩٩٧م.
٢- أحمد أوجار: تدخل عبد الحميد الثاني في الساحة الأوروبية، استانبول ٢٠١٤م.
٣- أنور الجندي : تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث السلطان عبد الحميد والخلافة الإسلامية، الناشر: دار ابن زيدون – دار الكتب السلفية بالقاهرة، ١٩٨٧م.
٤- سعيد سفر الغامدي: موقف المعارضة في المشرق العربي من حكم السلطان عبد الحميد الثاني، الشام ومصر ١٨٧٦-١٩٠٩م، رسالة دكتوراة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٩٨٥م.
٥- عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي :أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير –الاستِشراق – الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه) ودراسة منهجية شاملة للغزو الفكري، (الناشر :دار القلم– دمشق الطبعة : الثامنة، ٢٠٠٠ م.
٦- " " " " : مكايد اليهود عبر التاريخ; الناشر: دار القلم; بيروت: ١٩٧٨.
٧- عمر فاروق يلماز : التاريخ العثماني الموثق ، ج ٤ ، د. ط ، إستانبول ، د. ت.
٨- " " " : السلطان المظلوم السلطان عبد الحميد الثاني بالوثائق ، ترجمة : طارق عبد الجليل السيد ، مراجعة الصفصفائي أحمد المرسي ، د. ط إستانبول ، دار نشر عثمانلي ،٢٠٠٥م.

٩- فاطمة جول دميرال و رشيد جاووش: متفرقة، مجلة موسمية، العدد ٢٨، فصل الشتاء ٢٠٠٥م.

١٠- محمد أسد: سنوات الإسلام الأولى، المترجم عن الإنجليزية: مصطفى أرمغان، استانبول ٢٠٠١م، نشر دار إشارت.

١١- محمد الأمين المكي: خدمات خلفاء آل عثمان للحرمين الشريفين، استانبول ١٣١٨هـ ، ص١١-١٣. ,أنظر أيضا، حسين باسلامة: تاريخ الكعبة المعظمة،جدة١٣١٥هـ.

١٢- محمد جميل بيهم: العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، بيروت ١٩٨٥م.

١٣- محمد حرب: السلطان عبد الحميد الثاني، آخر السلاطين العثمانيين الكبار، دار القلم بسوريا، ١٩٩٠م.

١٤- " " : العثمانيون في التاريخ والحضارة،بيروت ١٩٨٨م.

١٥- مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني، ترجمة وتحقيق الدكتور محمد حرب، القاهرة ١٩٨٥م.

١٦-محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية- تحقيق إحسان حقي- دار النفائس- بيروت- الطبعة التاسعة- ٢٠٠٣م.

١٧- محمد مصطفى الهلالي : السلطان عبدالحميد الثاني بين الإنصاف والجحود، ط ١ ، دمشق ، دار الفكر ، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م .

محمد عارف الحسيني: السعادة النامية الأبدية في السكة الحجازية الحديدية، أمريكا ١٩٧١م.

١٨- مصطفى ارمغان: (كيف أوجد السلطان عبد الحميد الثاني الحلول للتصدي للإساءة بالرسول عليه الصلاة والسلام) مقال منشور في جريدة زمان التركية الصادرة بتاريخ ٢٠١٢/٩/٢٣م.

١٩- يلمازا وزتونا: تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق محمود الأنصاري، نشر مؤسسة فيصل للتمويل بتركيا ١٩٨٨م.

ثانيا: المصادروالوثائق العثمانية:

١-أرشيف رئاسة الوزراء باستانبول، تصنيف (سراي يلدز) دائرة الباش كاتب، وثيقة عثمانية رقم ٥٨٩٤ ، والمؤرخة في الرابع من رمضان ١٣٣٩هـ /٢٠ مارس ١٣٣٩ رومي.

٢- تصنيف إرادة خصوصي، الوثائق رقم: ٥٦المؤرخة في صفر ١٣١٠، ورقم ٩٤ المؤرخة في ١٣٢٢.

٣- تاريخ دنياسي، الصادرة باستانبول، العدد ١٦،بتاريخ ١ كانون الأول عام ١٩٥٠م.

ثالثا : المصادر الأجنبية والتركية:

1- Abdurrahman.Seref: Sultan Abdulhamid-Isaniye dair.Istanbul1918.

2- Avni Özgürel: .radikal.com.tr/yazarla, 10 Subat 2008.

3- Çağrı Erhan: "Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri", İmge, 2001, الجذور التاريخية للعلاقات الأمريكية التركية، آنقرة ٢٠٠١م.

4- EE.ramsaur.jon.turkler ve 1908 ihtilali,Turk .Terc Nuran.Ulken,Sander Yayinlari ,Istanbul1972,sh25

5- Envar Ziya Karal:Osmanli Tarihi., Ankara 1983.

6- Fethi Tevetoğlu, Atatürk- İttihat ve Terakki, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Sayı 15, Cilt 5, Temmuz 1989.

7- Jacob Landau, Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation, London 1981.
8- M.Acik Gozoglu: Islam Devletleri Tarihi Istanbul ,1975.
9- Murat Bardakçı, heberturk.com.8 Şubat 2008.
10- Nadir Özbek, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (İstanbul: İletişim Yayınları, istanbul 2002.
11- Özbek, Nadir. "Modernite, Tarih ve İdeoloji: İkinci Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, no. 3 (Istanbul 2004).
12- Osman ÖZSOY: haber7.com,27 subat.
13- Omer Sami Cosar: Ataturk Ansiklopedisi, 1881-1908, hstanbul1973.

الشعر التعليمي عند " ناصح قمشه اى "
دراسة موضوعية فنية

د.سميحة محمد زين العابدين(*)

مقدمة :

برز الشعر التعليمي في الأدب الفارسي على مختلف عصوره، وكانت له الأهمية العظمى في العصر المعاصر، وترجع أهميته إلى تعدد سياقه، وسمو هدفه، وحسبه على تعليم البشر الأمور الدنيوية والأخروية، فهو لون من ألوان الهداية والإرشاد، وأسلوبٌ من أساليب الترهيب والترغيب والنصح والعظة وإبراز الحكم، وسبيل إلى الخوض في الموضوعات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والفلسفية والصوفية والمذهبية وكلها تدخل في التعليمية عموماً.

ويرجع اختياري لهذا الموضوع إلى عدة أسباب :

أولاً: أن " ناصح قمشه اى " يُعد من زمرة العلماء والشعراء الفرس الذين آثروا هذا الجانب بشعرهم في العصر المعاصر، فشعره في الوعظ والنصح والهداية لتعليم الناس ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم، فتناول مشكلات المجتمع وأخلاقه وقيمه .

ثانياً: من أسباب اختياري أيضاً لهذا الموضوع – بالرغم من تناول بعض الباحثين للشعر التعليمي سواء في الأدب العربي أو الأدب الفارسي(1)– أن الشاعر لم يحظ باهتمام الدارسين في العربية، ولكن توجد بعض نثرات وأبحاث عنه لدى بعض الدارسين للأدب الفارسي في إيران(2).

---

* – أستاذ مساعد – كلية دار العلوم – جامعة المنيا .

وكان هدفي من هذه الدراسة توضيح مدى قدرة الشاعر على نقل أفكاره التعليمية التي استلهمها من روح الإسلام وجوهره وتعاليمه .

وتقوم هذه الدراسة على مبحثين، تسبقهما مقدمة ومدخل، ثم تأتي نتائج البحث في الخاتمة .

المبحث الأول : أهم القضايا التعليمية التي تطرق إليها الشاعر .

المبحث الثاني : الملامح الفنية للشعر التعليمي عند " ناصح قمشه اى "

مدخل :

من المنطقي أن نشير – ولو إشارة موجزة – إلى تعريف الشعر التعليمي، وأقسامه، واهتمام الشاعر به . وهذه الإشارة الموجزة تقتضي منا أن نسردها فيما يلي :

أولاً : ماهية الشعر التعليمي وأقسامه :

الشعر التعليمي هو – على ما أشرنا من قبل – فن تعليم البشر الأمور الدنيوية والأخروية . وأسلوب من أساليب الترغيب والترهيب عن طريق النصح والعظة . وهو " مِن أقدم الأنواع الأدبية في إيران(٣) "، ويعد واحداً من الأقسام الأربعة لأنواع الشعر في الأدب العالمي – أي الشعر الملحمي والشعر الغنائي والشعر التمثيلي والشعر التعليمي – وثاني اثنين من هذه الأقسام السائدة في الأدب العربي(٤) ويأتي على صور مختلفة، فقسم منه يأتي بصورة مستقلة مثل المنظومات والقصص والقطع التي تنحصر في التعليم والنصيحة والحكمة والأخلاق، وقسم منه يأتي متفرقاً بين الآثار الأدبية الأخرى، كما يأتي قسم آخر حول المفاهيم والمضامين الأخلاقية والحكمية والصوفية والمذهبية والاجتماعية والنصائح في المنظومات الغنائية وحتى الحماسية أو في قصائد المدح، وهذا لا يقل من روعة الشاعرية لهذه الآثار، بل يزيده إحساساً خاصاً وجاذبية(٥).

ويقسم الدكتور " صالح آدم بيلو " الميادين التي ينظم فيها هذا اللون من الشعر إلى ما يلي :

١- الأخلاق والعقيدة والعبادة .

٢- التاريخ والسير .

٣- الحقائق المتعلقة بالعلوم والفنون والصناعات[٦].

ثانياً :

يُنظم الشعر التعليمي في قوالب متعددة، فلا يختص بقالب معين مثل الشعر الحماسي[٧]. ويرى العديد من الأدباء أن الشعر التعليمي خال من الإبداع والبلاغة الشعرية ومن العواطف والتجارب الشعورية . فيقول شوقي ضيف أنه " لون لا يراد به التعبير عن الوجدان والعواطف الشخصية، وإنما يراد به المعرفة والثقافة، وأن تضم مسائل علمية خاصة لا بين دفتي كتاب، ولكن فى قصيدة طويلة من القصائد [٨] . ويقول فى موضع آخر : "ومن هنا كان يحسن بالشاعر أن لا يخرج عن الدوائر الطبيعية للشعر، ونقصد دوائر النفس ومشاعرها، لأن هذا الجانب فى الإنسان خالد، وما نظمه "هوميروس" قبل "أنكسيماندر" فقد أصبح شيئاً تافهاً، ولا يرجع إليه إلا لمعرفة نشأة العلم الطبيعى حين كان لا يزال يحبو فى المهد صبياً، أما بعد ذلك فانه لا يهم احداً لأنه يرضى حاجتنا العقلية "[٩] . كما يهاجم الفيلسوف الإنجليزى "توماس هابز" الشعر التعليمى، ويخرجه من دائرة الشعر، وينسب الذين يطلقون على هذا الكلام اسم الشعر إلى الخطأ[١٠]. ويقول الدكتور"شميسا" فى كتابه "انواع ادبى" : إن كون الأثر التعليمى أدبياً مقول بالتشكيك، لأن العناصر الأدبية فى بعض آثاره قليل، وفى البعض الآخر كثير[١١] . ثم يدافع عنه فى موضع آخر من نفس الكتاب قائلاً : إن الأدب التعليمى يمكن أن يكون خيالياً، أى أن يأتى بالشىء الذى يريد تعليمه بصورة قصة أو مسرحية حتى يكسب جاذبية أكثر، ويستفاد من هذا المنهج خصوصاً فى أدب الأطفال، وإن إطلاق الأدب التعليمى على أى أثر لا يحط من شأنه . فكثير من البدائع الأدبية لها جانب تعليمى مثل المثنوى لجلال الدين

الرومى*، والبوستان لسعدى الشيرازى*، وحديقة الحقيقة لسنائى الغزنوى* التى يساير فيها الجوانب الأدبية مع الجوانب التعليمية قوة ونشاطاً[١٢].

التعريف بالشاعر وأسباب اهتمامه بهذا الشعر :

هو الحاج الشيخ عبد الرحيم ملكيان المتخلص " بناصح قمشه اى "، ولد عام ١٣٤٢هـ/١٩٢٢ م في "مدينة شهر ضا"*، وتلقى تعاليمه الأولى في هذه المدينة ثم شرع يحصل العلوم والمعارف الإسلامية في الحوزة العلمية بهذه المدينة على يد كبار الأساتذة كالحاج ميرزا على آقا الشيرازي والحاج الشيخ عباسعلى حبيب آبادي، ثم سافر إلى مدينة "قم" وداوم على دراسته للعلوم الدينية المعقول والمنقول لدى كبار الأساتذة كالعلامة الطباطبائي وآية الله البروجردي . وفي عام ١٣٨١ هـ/ ١٩٦١ م عاد إلى مدينة "شهر ضا" وأفاد من دروس الشيخ الحاج محمد هادي فرزانه الذي كان أوحد زمانه في الفلسفة والحكم الإسلامية وفي اطلاعه على المدرسة المشائية . وأفاد في أثناء دراسته للعلوم والمعارف الإسلامية من افاضات الحكيم الهي قمشه اى[١٣] المشهور بترجمة معاني القرآن الكريم، وتأثر بديوانه، واهتم بأساليب شعراء السلف، فاتبع الأسلوب العراقي في الغزليات، وتأثر بسعدي وحافظ الشيرازي* والمولوي . واتبع الأسلوب الخراساني في القصائد متأثراً بناصر خسرو*[١٤]. ويشتغل " ناصح قمشه اى " حالياً بتدريس العلوم الدينية، وهو أكبر رجال الدين سناً في مدينة " شهر ضا " وكان يؤم صلاة الجماعة في مسجد وتكية " آقا " أكثر من ستة عقود[١٥]. فكان لتعليم الشاعر العلوم والمعارف الإسلامية في الحوزات العلمية على يد هؤلاء الأساتذة الكبار الذين أشرنا إليهم، ونزعته الدينية واتجاهه إلى الوعظ والإرشاد، أثر في اهتمامه بنظم المضامين والمعاني التعليمية والحكمية العديدة، " فشعره صوفي تعليمي، ويعد وسيلة للتربية والتهذيب، وتعليم المعارف الدينية والفضائل الأخلاقية والنصيحة[١٦].

هذا وبعد بيان هذه الأسباب التي أسهمت في تشكيل شخصيته شاعراً له هذا التوجّه، وأبرزت مدى اهتمامه بالشعر التعليمي، آن لنا أن نتتبع أهم القضايا التعليمية التي فاضت به قريحة هذا الشاعر في شعره .

المبحث الأول : أهم القضايا التعليمية التي تناولها الشاعر:

لقد تناول شاعرنا العديد من القضايا التعليمية التي تقدم النصح والموعظة للمتلقي، ولا يخلو كلامه بأي حال من الأحوال من اللطائف العرفانية .

التقوى :

فضيلة " التقوى " مأخوذة من الوقاية، أي أن تجعل بينك وبين معاصي الله وقاية وحاجزاً، والمتقي هو الذي يتقي بصالح عمله، وخالص دعائه عذاب الله تعالى، مأخوذ من اتقاء المكروه بما تجعله حاجزاً بينك وبينه[١٧] . ويقول فضل الله كمياني: " هي رأس الفضائل الإنسانية، فهي ملكه تتجلى في الإنسان بعد تزكية النفس والتحلي بالأخلاق الحسنة، وهي القوة التي بواسطتها يتجنب الإنسان المعاصي والمنكرات الكلية، ويقدم على تنفيذ الفرائض والأوامر الإلهية[١٨].

وشاعرنا له نزعته الدينية التي يصدر عنها شعره الذي يفيض بتعاليم الدين التي ينبغي العمل بها، حيث يتجه إلى وعظ الناس وإرشادهم مما يحفظ عليهم دينهم الذي ارتضى لهم، ويقيهم شرّ التردّي في الرذيلة التي تؤدي بهم إلى التهلكة، ويلّح كثيراً بحكمه على تمسكهم بالفضيلة، تلك الحكم المنبثقة من أصول دينهم . فلا غرابة أن نجد له منظومة بعنوان :" در فضيلت تقوا وحديث "" ليس العيد لمن لبس الجديد بل العيد لمن أمن من الوعيد" أى "فى فضيلة التقوى" وحديث : "ليس العيد لمن لبس الجديد بل العيد لمن أمن من الوعيد"[١٩] .

يقول فها :

١	در همهء عمر به هر روز وشب	سعى كـن وگوهـر تقوا طلب
٢	گـوهر تقوا شرف آدمى اسـت	مايهء آزادگـى وخرمى است

٣	نيست چو تقوا گهرى در وجود	حق خدا عالم غيب وشهود
٤	گوهر تقوا كه بهين كيمياست	عز دو عالم شرف اتقياست
٥	گفت خداوند جهان آفرين:	" أُزلفت الجنةُ للمتقين"
٦	اى دل فرزانه با عقل وهوش	برقد جان جامهء تقوا بپوش
٧	جهد كن از علم بيابى جمال	نى چو زن از پيرهن وخط وخال
٨	عيد تو آن روز بود كز وفا	شاد كنى جان ودلى از صفا
٩	عيد تو آن روز بود اى نگار	كز تو رضا گشت خداوندگار[٢٠].

بمعني :

١- اسع وانشد جوهر التقوى زهاء النهار وأثناء الليل .

٢- فجوهر التقوى شرف الإنسان، وسبب المروءة والبهجة .

٣- ليس في الوجود جوهر مثل التقوى، إنها حق الله عالم الغيب والشهادة .

٤- إن جوهر التقوى الذي هو أفضل الكيمياء*، هو عز الدارين وشرف الأتقياء.

٥- قال الله خالق الدنيا، " وأزلفت الجنة للمتقين "

٦- أيها القلب الحكيم ، اكتس ثياب التقوى على جسد الروح بعقلك وفطنتك.

٧- اجتهد فسوف تحظى بالجمال من العلم، وليس بالثياب والخط والخال كالنساء .

٨- عيدك هو ذلك اليوم الذي يتحقق بالوفاء، وتُسعد الروح والقلب بالصفاء .

٩- أيها الحبيب ! عيدك هو ذلك اليوم الذي رضي الله عنك فيه .

فالشاعر يشرح معنى التقوى عنوان المنظومة بمقولة منقولة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه " ليس العيد لمن لبس الجديد بل العيد لمن أمن من الوعيد "، وهي بلغة عربية خالصة، وكأنه يريد أن ينطلق من هذه المقولة ليبين أن العيد الحقيقي ليس بالملابس الجديدة، بل هو بالعمل الصالح استعدادًا ليوم القيامة، فالعيد في تحقيق الوعد والانتباه للوعيد . ثم بدأ أبياته بالحث على السعي وراء حقيقة الإيمان،

وكان هذا بمثابة نتيجة قدم لها المبررات حين وصف جوهر التقوى بأنه شرف الإنسان ومروءته، وسبب سعادته .

ويستمر فى توضيح أهمية ما نصح به مبيناً أن التقوى لا يعادلها شيءً وإنها المؤدية إلى معرفة الله عالم الغيب والشهادة، فهى طريق الجنة، حيث تخلص الروح من علائق المادة، فكلما تحقق فضل الروح ورقيها كلما تحقق الصفاء للقلب، الذى من أسمى غاياته أن يرضى الله عنه .

ولشاعرنا منظومة تحت عنوان : " آذان ومؤذّن " أي " الأذان والمؤذن " يقول فيها :

نواخت بانگ موذّن بيا نماز كنيم
نياز وعجز به درگاه بى نياز كنيم
آذان مى زند آهنگ عشق ونغمهء يار
چه خوش كه گوش بدين صوت دلنواز كنيم
آذان به سوى نمازت بخواند اوّل وقت
بهوش باش ز تأخيرش احتراز كنيم
آذان نداى حق آمد بزن بر او لبّيك
سراست آنكه بر اين پيك در فراز كنيم
اذان كه نغمهء إعظام حقّ واعلام است
سعادت است بر او گوش عقل باز كنيم
موذَن است منادى نداكند كاي قوم
به سير عشق بياييد برگ وساز كنيم
موذّنان همه در حشر سر فرازانند
بيا به نغمهء حق، خويش سر فراز كنيم

الشعر التعليمى عند "ناصح قمشه اى"

مـــــوذن اول اوقـــــات مـــــى دهــــد پيغـــــام
بيــــا بــــه درگــــه حـــق تانيـــاز وراز كنـــيم
اگـــر تـــو آدمـــى وكـــر نـــه اى بـــه بانـــگ اذان
شـــتاب كـــن كـــه بـــه درگـــاه حـــق نمـــاز كنـــيم
كـــلام ناصـــح اگـــر كوتـــه اســـت ومختـــصر اســـت
بيـــا بـــه شـــرح كلامـــش، سخـــن دراز كنـــيم[٢١]

بمعني :

١- ارتفع صوت المؤذن فهيا نصلي ، ونتضرع في بلاط الغني (الله سبحانه وتعالي).

٢- الأذان يمثل صوت عشق ونغمة الحبيب ، ما أروع أن نسمع لهذا الصوت المحبب للقلب.

٣- الأذان يدعوك إلي الصلاة في أول وقت ، فتفطن وتجنب من تأخيره .

٤- أتي الأذان نداء الحق فلبّه ، فمن اللائق أن نقوم لأداء هذه الرسالة .

٥- الأذان الذي هو نغمة واعلام بتعظيم الحق ، من السعادة أن نفتح له أذن العقل.

٦- المؤذن هو المنادي الذي ينادي أيها القوم ، هلموا نتزود بالسير في طريق العشق .

٧- المؤذنون جميعهم رافعوا الرءوس يوم المحشر ، فهيا نرفع رءوسنا بنغمة الحق .

٨- المؤذن في بدء كل وقت يوجه رسالة ، هيا نتضرع إلي بلاط الحق .

٩- لو أنت انسانٌ ولست أصَمَّ من سماع الأذان ، فاسرع حتي نصلي في بلاط الحق .

١٠- كلام ناصح لو مقتصراً ومختصراً ، فهيا نطيل الحديث في شرح كلامه .

هذا النص يُعد شعراً تعليمياً لأن الشاعر يحث فيه إلي الصلاة وعدم تأخيره ، وسرعة الاستجابة للمؤذن ، مبيناً أن الأذان يعلن عن عظمة الله سبحانه وتعالي ، كما

يبين أن المؤذنين يدعوننا إلي التزود بمحبة الله عز وجل بالصلاة ، ثم يشير إلي أنهم جميعاً مرفوعوا الرءوس يوم القيامة ، وقيل في شأن الأذان : " يحتاج المؤذن إلي عشر خصال حتي ينال فضل المؤذنين " .

أولها: أن يعرف ميقات الصلاة ويحفظها ، والثاني حلقه فلا يؤذي حلقه لأجل الأذان. والثالث: إذا كان غائباً لا يسخط علي من أذن في مسجده . والرابع : أن يحسن الأذان . والخامس : أن يطلب ثوابه من الله تعالي ولا يمن علي الناس . والسادس : أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، ويقول الحق للغني والفقير . والسابع: أن ينتظر الإمام بقدر ما لا يشق علي القوم . والثامن: أن لا يغضب علي من أخذ مكانه في المسجد . والتاسع : أن لا يطول الصلاة بين الأذان والإقامة . والعاشر : أن يتعاهد مسجده فيطهره من القذر ويجنب الصبيان عنه " [٢٢] ثم يفتخر الشاعر بحديثه قائلاً: إن كلامه لو كان موجزاً له معانٍ كثيرة تحتاج إلي شرح .

القناعة :

القناعة في اللغة : " الرضا بالقسمة ، وفي اصطلاح أهل الحقيقة : هي السكون عند عدم المألوفات " [٢٣] . فهي راحة النفس واطمئنانها ، وبهجة الروح واستقرارها، فالقنوع أطيب الناس عيشاً ، وأهنؤهم نهاراً وليلاً رضي عن الله فرضي الله عنه ، وجعل غناه في قلبه ، ولنقنع في هذه الدنيا بالكفاف ولنسعد فيها بالعفاف .[٢٤]

ويقال : القناعة الاكتفاء بالموجود وزوال الطمع فيما ليس بحاصل[٢٥] .

ولشاعرنا منظومة عن القناعة تحت عنوان : " در فضيلت قناعت وحديث : " عَزَّ مَنْ قَنَعَ وَذَلَّ مَنْ طَمِعَ " [٢٦] أي " في فضيلة القناعة وحديث " عَزَّ مَنْ قَنَعَ وَذَلَّ مَنْ طَمِعَ " يقول فيها :

١	قناعت پيشهٔ آزادگـــــان است	نشاط اين جهان وآن جهان است
٢	قناعت كن ره خود ساز هـــموار	مكن از حرص كار خويش دشــوار

٣	چو خواهی نفسِ آرام و دلی شاد	قناعت کن به آنچه حق تـو را داد
٤	توان کرد از قناعت خانه آبـــــاد	روداز حرصِ بیجـــا خانه بر باد
٥	قناعت را شه دین، سِرّ سبـــحان	"حیات طیِّب " ش نامید ای جـان
٦	چو خوش گفت آن شه ملك معانی:	قناعت به ز ملك خســـــروانی
٧	چو خواهی عیش شیرین بادلی شاد	ز حـرص و شـرَ وشورش باش آزاد
٨	حریص ای دل، ندارد شادمـــانی	بـه تلخی بگذراند زنـــــدگانی
٩	دلا، تاکی حریص مال وجـــاهی ؟	کند درویشِ قانع پادشـــــاهی
١٠	ز حق خوی قناعت خواه نی گنـج	کز آن آسودهای، زین می بری رنج
١١	ز" عَزَّ مَنْ قَنَعَ " اندرز بنیـــــوش	مکن ننگ طمــــع را بار بر دوش
١٢	بپرهیز از طمــــع کاین خوی ناپاك	چه بسیار آبروها ریخـــت بر خاك
١٣	قناعت کن به نان خود که شـــاهی	مریزا آبـــــرو بر خــــاك راهی
١٤	بسا مرغ از برای حــــــرص دانه	به دام افتاد وشد تیرش نـــــشانه
١٥	چو مرغی زیرگ افتد در زمــــانه	نیفتد خود به دام از حرص دانـــــه[٢٧]

بمعني :

١- القناعة عمل الأحرار ، وسعادة الدارين .

٢- كن قنوعاً ومهد طريقك ، ولا تعسر عملك بسبب الطمع .

٣- إذا أردت نفساً مطمئنة وقلباً سعيداً ، فاقتنع بما قسم الله لك .

٤- تستطيع تعمير البيت بالقناعة ، وتخريبه بالطمع أياً كان .

٥- أيها الحبيب ! إن ملك الدين وسر الله سبحانه وتعالي ، سمي القناعة حياة طيبة.

٦- ما أحسن ما قاله ذلك الملك ملك المعاني : القناعة أفضل من المُلك .

٧- إذا أردت حياة طيبة بقلب سعيد ، تحرر من الطمع وشروره .

٨- أيها القلب ! إن الطماع لا يحسّ بسعادة بل يقضي حياته في شقاء .

٩- أيها القلب! إلي متي أنت حريص علي المال والجاه ؟ ، ويكون الدرويش القانع ملكاً.

١٠- اطلب من الحق طبع القنوع ، وليس الكنز ؛ لأنك تستريح بالقناعة وتتأذي من الكنز.

١١- خذ النصيحة من حديث " عز من قنع " ، ولا تجعل عار الطمع حِمْلاً علي العاتق .

١٢- اجتنب الطمع لأن هذا طبع الفاسد ، فما أكثر ما أهدر من الشرف .

١٣- اقتنع بخبزك فتكون ملكاً ، ولا تصب ماء وجهك علي تراب الطريق .

١٤- فكثيراً من الطيور وقعت في الشباك بسبب حرصها علي الحبة ، وأصبحت غرضاً للسهام .

١٥- إذا استكان في زمنٍ طائرٌ ذكيٌ ، فلا يقع في شباك بنسبب حرصه علي الحبة .

يبين الشاعر قيمة القناعة وأثرها علي سعادة البشرية في الدارين ، ثم يحث المتلقي علي القناعة وتجنب عار الطمع لأنه ينقص الشرف بل يهدره . وذكر أن سيدنا علي ابن أبي طالب رضي الله عنه سمي القناعة " حياة طيبة " قائلاً : إنها أفضل من المُلك ، ثم يلوم قلبه في حرصه علي المال والجاة ، مبيناً أن الدرويش القانع يعدٌّ ملكاً ، ويشير إلي الطائر الذكي الذي يكون قنوعاً ، ولا يقع في الشباك لعدم طمعه . فالشاعر يتحدث عن قيمة أخلاقية عالية ويؤكدها لِتُرَسَّخُ في نفس المتلقي ، وينير طريقه ، ويستنهض هممه للأخلاق الحميدة .

في تربية الأبناء :

مما لا شك فيه أن التربية الصحيحة للأبناء لها دورٌ كبيرٌ في تحقيق السعادة للأسرة وتقدم المجتمع . فينبغي للأباء أن يدركوا مسئوليتهم إزاء أولادهم ، وتنشئتهم تنشئة صالحة قائمة علي مكارم الأخلاق " ولكل انسان الحق في أن يتربي ويتعلم حسب كفايته واستعداده، فله الحق أن يتعلم القراءة والكتابة ، وأن يرقي ملكاته في

الفنون والعلوم حسب ما يسمح له استعداده ، وأن يتهذب بأنواع التهذيب المختلفة.[٢٨] ولقد اهتم شاعرنا بالأبناء فله منظومة تحت عنوان : " در تربيت اولاد وحديث " حق الولد علي الوالد أن يحسن اسمه ويحسن ادبه ويعلمه القرآن " .[٢٩] أي " في تربية الأولاد ، وحديث : " حق الولد علي الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أدبه ويعلمه القرآن " يقول فيه :

١	گفتا شـــه دين عليّ عالـــى	آن منطق حق، ابو الْمَعـــالْى:
٢	" بـاشد حق هر وَلَد برِ باب	نـام خوش ودرس دين وآداب "
٣	فرزند نهـال توســـت درياب	سازشْ به صفاى عـلـمْ شـاداب
٤	او هست گل وتو باغبـــانش	با بذر ادب بپـــــــــرورانش
٥	در تـربيتش ز جان ودل كـوش	حقِّ ادبش مكن فرامـــــوش
٦	تـاديب كنَش به آنچـه بايـــد	تـا پخته شود چـــــنانكه شايد
٧	با مهـــــر عليّ وآل اطهـار	ده پرورشش چو گل به گـــلزار
٨	از صـــــحبت بد كنـار دارش	بنمـاى نظر كه كيســـت يارش
٩	بنگر كه معلّمش كـــدام است	از نيك وبدى وراچه نام اســـت
١٠	قـرآنِ الهيَش بيــــــــاموز	زين نورِ خدا دلش بيفــــــروز
١١	او راز گنـــــاه حقّ جدا كن	ارشاد بـه طاعـــــــتِ خدا كن
١٢	در كـار معاد وزندگـــــــانى	انـدرز دهـش زكـــــــــاردانى
١٣	او را منمـاى نـرم پوشــــــش	تـا تـن بدهد به كار وكوشــــــش
١٤	او راز پى حلال خـــــوارى	بفرست به سوى كســـــب وكارى[٣٠]

بمعني :

١- قال ملك الدين علي عالي الشأن ، ذلك منطق الحق أبي المعالي .

٢- من حق كل ولد علي والده ، أن يحسن اسمه ويعلمه الدين والأدب .

٣- أدرك أن الولد هو غصنك ، فاروه بصفاء العلم .

٤- هو زهرة وأنت راوي الزهور فربّه ببذر الأدب .
٥- اجتهد في تربيته بالقلب والروح ، وكذلك لا تنس حق تأديبه .
٦- أدبه بما يلزمه ، حتى ينضج كما ينبغي .
٧- ربه مثل الزهرة في الروضة ، علي محبة علي رضي الله عنه و آله الأطهار .
٨- جَنبه صحبة الأشرار ، وانظر من هو صاحبه .
٩- انظر من معلمه ، وأين يقع اسمه من الخير والشر .
١٠- علمه القرآن ، ونوّر قلبه بهذا النور الإلهي .
١١- جَنبه معصية الحق ، وأرشده إلي طاعة الله .
١٢- انصحه من الخيرة في أمور الحياة والمعاد .
١٣- لا تجعله يلبس اللين ، حتي يتعود علي الجد والعمل .
١٤- أرسله إلي الكسب والعمل ، من أجل أكل الحلال .

هذا النص من الشعر التعليمي ، إذ يغرس الشاعر في المتلقي الأصول التربوية الصحيحة للأبناء ، فشرح حديثاً نسبته بعض الروايات إلي الرسول (ﷺ) مع اختلاف في بعض الألفاظ، ونسبه الشاعر إلي علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وفي شرحه للحديث غيّر بعض ألفاظه ، وقدم وأخر فيها ، مبيناً للأباء أن يحسنوا تسمية أولادهم ، وينبههم إلي أهمية تعليم الأبناء وتأديبهم من الصغر ، مشيراً إلي ضرورة تربية الأبناء منذ نعومة أظفارهم علي محبة علي رضي الله عنه وآله الأطهار ، ثم دعا الوالد أن يجنب ابنه صحبة الأشرار ، ومراقبة من يصادقه ، ويحسن اختيار معلمه ، ويعلمه القران حتي ينير قلبه به . وقيل فيما ينبغي للوالد في تربية أبنائه " عين الوالد المسلم الواعي تلحظ في تربيته لأولاده الكتاب والمجلة والرفيق والهواية والمدرسة والأساتذة والنادي ووسائل الأعلام ، وكل ما له تأثير في تكوين شخصيات أولاده ، وتربية عقولهم ونفوسهم وعقيدتهم . وتتدخل عند اللزوم سلباً أو ايجاباً، كي لا تتعثر

العملية التربوية للأولاد أو نصاب بعراقيل أو أمراض أو مشوهات[٣١] " ورأي شاعرنا في تعلم الأبناء ، يوافق ما جاء في الكتاب والسنة .

ثم يرشد الشاعر الوالد بأن يجنب ابنه معصية الله ، ويدله إلي طاعته ، ويرشده إلي العمل الصالح الذي يفيده في الدنيا والآخرة ، ولا يعوده علي الكسل بل يدعوه إلي العمل من أجل الكسب الحلال .

العدل :

العدل في اللغة الحكم بالاستواء ، يقال للشيء يساوى الشيء ، هو عِ دْ لُ ، و عَ دلتُ بفلانٍ فلاناً ، وهو يعادله [٣٢] . والعدل في الإسلام هو أن ينال كلّ ثمار عمله ويتحمل تبعة فعله [٣٣] ، ويقول الله تعالي : " ...وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ... " [٣٤] ويقول كذلك : " وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى "[٣٥].

والعدل نوعان : نوع يوصف به الفرد فيقال : إنسان عادل ، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة . فالعدل في الأفراد إعطاء كل ذي حق حقه ، والمجتمع العادل هو الذي له من النظم والقوانين ما يسهل لكل فرد من أفراده أن يرقي نفسه علي قدر استعداده، فلا يكون المجتمع عادلاً حتي تتوافر لكل طائفة من الناس وسائل رقيهم [٣٦] .

ولشاعرنا منظومة عن العدل تحت عنوان : " در وصف عدل وحديث"" بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمَواتُ وَالْأَرْضُ " أي " في وصف العدل " والحديث القائل : " بالعدل قامت السموات والأرض " [٣٧] يقول فيها :

١	به هر كاري گزين عدل اي خردمند،	كه عقل وعدل راحق داده پيوند
٢	به هر جا عقل آمد، عـــدل باشد	سر بى عدل ودين، بى عقل باشد
٣	بود معناى عدل اى دل، كه هر چيز	به جاى خود نهى از عقل وتميـــز
٤	اگر خواهى سعادت باشـــدت يار،	به هر كارى عدالت رانگـــه دار

٥	مَنِه پا از طريق عدل بيـــــرون	وگرنه گمرهي وسخت مغبـــــون
٦	كتاب حق كلام وحـــــى قرآن	بود دستور او بر عدل واحـــسان
٧	ز نظم عالموعدل خـــــداوند	ستان منشور عدل وكار مى بنـــد
٨	در آن ملّت كه آمد جور وبيـــداد	شود خوار وذليل وســــت بنياد
٩	هر آن ملّت كه ره بر عـــدل دارد	به اوج عزّ ورفعت ســـــر برآرد
١٠	شهي كز عدل واحسان تاجدار است	وجودش سايهٔ پروردگار اســـت
١١	كشان اندر طريق عدل مَحْـــمِل	كه بار ظالمان نايد به منـــزل
١٢	چه خوش فرمود آن پيـــك الهي	نياميزد ستـــــمكارى وشاهي
١٣	به عدل اين آسمانها پايدار اســـت	زمين از لنگر عدل استـــوار است
١٤	چو نقّاش ازل زد نقش هســـتي	به عدل آراست اين بالا وپســـتى
١٥	زمين راعدلْ مهد خاكـــيان كرد	بر آن رخشنده سقفي ز آسمان كرد
١٦	يكى رامِهر كرد وخســــــروروز	يكى را اختر وماه شــــب افروز
١٧	نه جاى مهر را برمه عطا كـــرد	نه جاى خاك را آب وهـــوا كرد
١٨	كتاب خلقتـــــت پيـــدا وپنهان	كند تشريح علم وعدل سبـــحان
١٩	ببين در خويشتن عــــدل خدا را	ز خطِ ابروان خوان مــــدّعـــارا
٢٠	گر ابروى هلالي راســــت بودى	بسي كج بودى ونا راســـت بودى
٢١	همه اعضا زچشم وگوش وبيـــنى	ز عدل حقّ به جاى خويش بيني[٣٨]

بمعني :

١– أيها العاقل اختر العدل في كل أمر ، لأن الحق هو الذي ربط بين العقل والعدل .

٢– في أي مكان جاء العقل يكون العدل ، فرأس بلا عدل ودين تكون بلا عقل .

٣– أيها القلب ! معني العدل وضع كل شيء في مكانه بالعقل والتمييز .

٤– لو تريد أن تصاحبك السعادة (دائماً) ، فارع العدالة في كل أمر .

٥– لا تَحدْ به عن طريق العدل ، وإلا صرتَ ضالاً ومغبوناً جداً .

٦- القرآن كتاب الحق كلام الوحي ، فدستوره قائم علي العدل والاحسان .

٧- خذ منشور العدل من نظام العالم وعدل الله ، واعمل به .

٨- فالأمة التي حلّ فيها الجور والظلم ، تصبح ذليلة واهية البنيان .

٩- كل امة تقوم علي العدل تصبح في أوج العزة والرفعة .

١٠- الملك المتوج بالعدل والإحسان وجوده ظل الله .

١١- احمل حملك في طرق العدل ، لأن بضاعة الظالمين لا تصل إلي منزل .

١٢- ما أحسن ما قالته تلك الرسالة الإلهية ، بأن الظلم والمُلك لا يجتمعان .

١٣- قامت هذه السموات بالعدل ، والأرض ثابتة من رسو العدل .

١٤- حينما نقش نقاش الأزل الوجود زيّن بالعدل هذه المرتفعات والمنخفضات .

١٥- بالعدل جعل الأرض مهداً للإنسان ، وجعل عليها سقفاً مضيئاً من السماء .

١٦- وجعل فيها شمساً ملكاً للنهار ، وفيها نجوماً وقمراً مضيئاً لليل .

١٧- ما أعطي مكان الشمس للقمر ، ولا جعل مكان التراب للماء والهواء .

١٨- كِتاب خلقتك ظاهراً وباطناً ، يشرح علم الله سبحانه وتعالي وعدله .

١٩- انظر في نفسك عدل الله ، واقرأ المدعا من خط الأحجبة .

٢٠- لو يكون الحجاب الهلالي مستقيماً ، فكثيرٌ ما يكون معوجاً وغير مستقيم .

٢١- كل الأعضاء من العين والأذن والأنف من عدل الله ، فتري كل واحد في مكانه .

فالشاعر هنا يحث علي اقامة العدل بين الناس ، مقتبساً من حديث الرسول (ﷺ) الذي ذكره في عنوان المنظومة ، مشيراً إلي أن الله تعالي ربط بين العقل والعدل ، بحيث إذا وجد العقل وجد العدل ، والعكس صحيح ، ثم ذكر تعريفاً للعدل مبيناً أن العدل هو وضع كل شيء في مكانه بالعقل والتمييز . وأشاد بقيمته التي تؤدي إلي العزة والرفعة ، وتكون السبيل إلي سعادة البشر ، فمن يخرج عن طريق العدل يشقي في دنياه وآخرته . ويحث الشاعر كذلك علي العمل بالقرآن الكريم ودستوره مبيناً

أنه قائم علي العدل والاحسان . "فمنهج الله أعظم من قوانين البشر الوضعية ، وأكثر فائدة لهم ، لأنه هو الخالق الصانع الذي يعرف طبيعة صنعته ، وما ينفعها وما يفيدها و إن تغيرت بها الأزمنة والأمكنة " (٣٩) ثم يحذر من الظلم الذي يذل الأمم ويضعف بنيانها ، ويبجل الملك العادل الذي يحسن علي الفقراء ، مبيناً أن الملك الحقيقي هو الذي يقيم حكمه بالعدل. وتحذرنا العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من الظلم ، فيقول الله عز وجل : " الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ." (٤٠) .

وقد جاء في الحديث القدسي : " يا عبادي إني حرمت الظلم علي نفسي " وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا ... "(٤١).

وتحدث العديد من الكتاب والشعراء عن الظلم كابن خلدون الذي يقول : اعلم أن هذه الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم ، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري ، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة ، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال .فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدي إليه من تخريب العمران ، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهماً ، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة ..."(٤٢) .

ثم أشار الشاعر إلي الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم داعيا إياه بأن يفتح آفاق النظر والتفكر في ملكوت الله وتدبر آياته الكريمة ، لمعرفة عدل الله عز وجل في كل مخلوقاته وليقف علي دقة الصنعة الإلهية ، وليتدبّر قول الله تعالي : " لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون"(٤٣) فلم نجد يوماً أن الشمس تأخرت علي ظهورها ، أو بكرت أو أن القمر غير نظامه الرتيب ... وكذلك السماء لم يحدث في يوم ما أن شاهدنا خللاً بوظيفتها ، لأن الله

هو الذي رفعها وجبلها علي وظيفتها[٤٤] فكل نسمة خلقها الله مسحة من الجمال والفن والعدل تقتضي التأمل والاعتبار.

وما أسمي من التلذذ برؤية العين لمشهد جميل في الكون ، أو سماع صوت شجي من آياته القرآنية لادراك أسرار الوجود القائم علي الإتقان والعدل . وهكذا يبين الشاعر عدل الله في خلقه لهذا الكون العظيم بسمائه وأرضه ، وما فيه من هندسة التكوين وابداع الخلق ، ويدعو الإنسان إلي التأمل في نفسه ليري عدل الله عز وجل.

وللشاعر منظومة يشير فيها إلي العدل ويقدم ما ينبغي أن يكون عليه الحاكم والعالِم تحت عنوان :" دربيان اين كه صلاح وفساد جامعه به صلاح وفساد علماءوامراء بسته است وحديث "" صِنفانِ مِنْ أُمَّتي إذا صَلَحا صَلَحَتِ الأُمَّه وَإذا فَسَدا فَسَدَتِ الأُمَّه "[٤٥] أى " في بيان أن صلاح وفساد المجتمع مرتبط بصلاح وفساد العلماء والأمراء " . والحديث القائل :" صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت الأمة وإذا فسدا فسدت الأمة " يقول فيها:

١	گفت پيمبر سر وسِرّ أمم	مظهر حق ربط حدوث وقِدَم :
٢	عالِم وشاه ار دغل ونا خوشند،	خلق جهان را همه چون آتشند
٣	ليک اگر عامل وعادل وشوند،	آب حياتند وجهاني خوشند
٤	واي برآن پادشه وعالِمی	كز شرشان گشت تَبَه عالَمي
٥	عالَم بد خسرو بيدادگر	هر دو بلايند به جان بشر
٦	پادشه و عالم پرهيز گار	سايهٔ حقند به شهر وديار
٧	مملكتي را كه خدا روكند	رهبر او را خوش ونيكو كند
٨	هست پيِ عالِم وشه پاي ناس	خوب وبد خلق از آنان شناس
٩	عالِم وشه ريشهٔ خلقند، هان	خوب وبد شاخه هم از ريشه دان

١٠	عالِم وشه مايهٔ آبـــــادیند	گرنه خود از ظلم خرابي كنـــند
١١	لقمه چو در حلق گلو بِفْـــشَرَد	آب خوري تا كه گره بگـــذرد
١٢	ليک اگر آب گلویت فشـــرد	باچه توان عقدهٔ او را بِبـــرد؟[٤٦]

بمعنى :

١- قال الرسول (ﷺ) أول وسر الأمم ؟ ، مظهر الحق وربط الحدوث والقدم .

٢- لو كان العالِم والملك سيئا الخُلق وغير طيبين، لكانا كالنار على كل خلق العالم.

٣- لكن لو كانا عاملين وعادلين ، فسوف يكونان ماء الحياة، وسعادة الدنيا .

٤- ويل للملك والعالم، اللذين خربا العالم بشرهما .

٥- فالعالم السيئ والملك المستبد، كلاهما بلاء على روح البشرية .

٦- الملك والعالم الزاهدان، هما ظلا الحق في المدينة والديار .

٧- فالمملكة التي ينظر الله إليها بعين الرعاية، يجعل ملكها حسناً وطيباً .

٨- والناس يتبعون أثر العالم والملك، فلتعلم أن حسن الخلق وسوءها بسببهما .

٩- ولتفطن أن العالِم والمَلك أصْلا البشرية، ولتعلم أن الطيب والخبيث في الفرع نابعان من الأصل .

١٠- العالِم والمَلك هما أساس العمران، وإن لم يكونا كذلك يجلبان الخراب لظلمهما.

١١- حينما يزدرد اللقمة في الحلِق، يشرب الماء حتى تنفك الزورة .

١٢- لكن يا ترى لو يغص الماء في حلقك، فبأي شيء يستطيع أن يزيل غصته .

فهذه المنظومة تتناول شعراً تعليمياً ، حيث يُزجي الشاعر فيها نصحه وارشاده للملوك والعلماء بأن يكفوا عن ظلمهم للرعية ، ويدعوهم بأن يتحروا العدل بين الناس ، مذكراً الملوك بسوء مغبة من سبقوهم من ملوك الأرض الذين كانوا جبابرة فيها . وقيل : " إن الناظر الحصيف ليري من خلال صفحات التاريخ أن مآل كل

متكبر ، ونهاية كل متغطرس ، ومصارع الظالمين عبر التاريخ فيها من العبر والعظات، مما يدل علي أن العزة بيد الله وحده، والمُلك له وحده ، وأن المهانة والذل لمَنْ تعالي عليه سبحانه (٤٧) ويؤكد الشاعر علي أن صلاح الدنيا وفسادها بصلاح الملوك و العلماء وفسادهما ، مقتبساً من حديث الرسول (ﷺ) الذي أشار إليه في عنوان المنظومة ، فينصح العالِم والمَلك بأن يتحليا بالعدل وحسن الخلق ، لأن ذلك يؤدي إلي سعادة الرعية ، وحسن خلقهم ، مشيراً إلي أن الله تعالي يولي علي الأمة الطيبة الملك الطيب الحسن الخلق ، مؤكداً ومسترشداً بقول علماء السلف إذ قيل : " إذا أراد الله بالناس خيراً جعل العِلم في ملوكهم والملك في علمائهم . وقال بعض البلغاء : العلم عصمة الملوك ، لأنه يمنعهم من الظلم ، ويردهم إلي الحلم ، ويصدهم عن الأذية ، ويعطفهم علي الرعية ، فمن حقهم أن يعرفوا حقه ويستنبطوا أهله...(٤٨) .

وبذلك وجدنا الشاعر يستلهم الأسس والقواعد الإسلامية ، والحكم والمواعظ لنصح الحكام والعلماء وارشادهم ولو قدر لكل حاكم أن يضع هذه النصائح الغالية قلادة في صدره يأخذ منها النصح والإرشاد لما فسدت الدنيا ، ولصلح حال الرعية علي الدوام ، ولحظي الحاكم بحب شعبه .

" ولناصح قمشة اي " منظومة بها العديد من التعاليم الأخلاقية كالعدل وعدم الظلم تحت عنوان " سحر حلال " أي " سحر الحلال " يقول فيها :

١	گر پی نفسِ بد معيـــــــــوبی	" ضعُفَ الطّالبُ والْمطلوبى "
٢	شير مردی كن وجهدی وجـــهاد	تا سگِ نفس دهی ســركوبی
٣	دل بود دفتر حق باش بهـــوش	تا نگاريش خط مرغــــوبی
٤	ای كه غالب شدی از مكر وستم،	نيستی غالب وبـــس مغلوبی
٥	ملك را عدل دهد صلح وصــفا	ظلم كين آرد وشهر آشــوبی
٦	گفت خاری به گلی اندر بـــاغ:	تو چه كردی كه چنين محبوبی؟

٧	داد پاسخ: نزدم نيـــــش به دل	ننمودم به كسى جز خـــــوبى
٨	پاك شو پاك كه صرَاف وجـــود	رد كند گر تو زرِ مقـــــلوبى
٩	حُسن يوسف نتوان ديد حســود	جز كه صاحبدل چون يعقــوبى
١٠	ناصحا، شد سَخنت سِحر حلال	ياكه وحى مَلْـــــكِ كرَوبى(٥٠)

بمعني :

١- لو تتبع النفس الأمارة بالسوء المعيبة ، لصَحَّ عليك : " ضعف الطالب والمطلوب .

٢- كن أسداً هصوراً واجتهد وجاهد ، حتي تضجر كلب النفس .

٣- كن عاقلاً فان القلب دفتر الحق ، حتي تكتب فيه بخط مرغوب .

٤- يا من انتصرت بالمكر والظلم ، أنت لست غالباً بل مغلوباً .

٥- العدل يهب المُلك السلم والصفاء ،والظلم يأتيه بالحقد والبغضاء .

٦- قالت شوكة لوردة في الحديقة ، ماذا فعلتِ حتي أصبحت محبوبة هكذا ؟ .

٧- فأجابت . أنا ما شُكْت في قلب أحد ، وما صنعت لأحد إلا الخير .

٨- صر طاهراً لأن صراف الوجود يردك إن كنت ذهباً مغشوشاً .

٩- لا يمكن لحسود أن يري حسن يوسف ، إذْ لم يره إلا طاهر القلب مثل يعقوب.

١٠- يا ناصح أصبح كلامك سحر الحلال أو أنه وحي الملك .

قد وقف الشاعر بأبياته يوجه نصحه وارشاده ، داعياً الخلق للتحلي بالأخلاق الفاضلة ، وأن تكون المثالية الأخلاقية هي السمة التي تتسم بها طبائعهم . ويدعو إلي مجاهدة النفس الشريرة حتي يكبح شرها ، ثم يحث علي التعقل واصلاح القلب، والإخلاص في العمل والعدل ، واجتناب المكر والظلم والدناءة . ثم ذكر محاورة بين شوكة ووردة في حديقة ما ، وذكر سر محبوبية الوردة وهي فعل الخير وعدم الأذي . وحث علي طهارة القلب مثل سيدنا يعقوب . يقول الغزالي " اعلم أن الحسد من الأمراض العظيمة للقلوب ، ولا تداوي أمراض القلوب إلا بالعلم والعمل

النافع لمرضي الحسد ، وهو أن تعرف تحقيقاً أن الحسد ضرر عليك في الدنيا والدين ، وأنه لا ضرر فيه علي المحسود في الدنيا والدين ، بل ينتفع به فيهما ... أما كونه ضرراً عليك في الدين ، فهو أنك بالحسد سخطت قضاء الله تعالي ، وكرهت نعمته التي قسمها بين عباده وعدله الذي أقامه في ملكه(٥٠) ، ثم أنهي المنظومة بأن كلامه مفيدٌ لتعليم البشر كل ما هو مفيد .

ولشاعرنا عدة منظومات يدعو فيها إلي تجنب الظلم ، فالظلم هو الانحراف عن العدالة، ووضع الشيء في غير موضعه المخصوص(٥١) والظلم ثلاثة أنواع : ظلم العبد لربه، وذلك بالكفر والإشراك، وظلم العبد لغيره، وذلك بأذيتهم في أعراضهم أو أبدانهم أو أموالهم بغير حق، وظلم العبد لنفسه بتلويثها بالذنوب(٥٢) .

فله منظومة تحت عنوان : " در نكوهش ظلم وستمكارى واشارة به حديث " الظلم ظلمات يوم القيامة(٥٣) " أى في ذم الظلم والاستبداد، وإشارة إلى حديث الظلم ظلمات يوم القيامة يقول فيها :

١	بپرهيز از ستم گر هوشيـــــارى	ستمگر راستِ در پى لعن وخـــوارى
٢	حذر كن تا توانى از مظالــــم	به ويرانى كشد بنيـــــان ظالم
٣	ستمگر رابقا همچون حباب است	ولى مظلوم باقي همچو آب اســـت
٤	ستمگر كم بقا وتيره روز اســـت	چو در وى فكر ظلمِ خانه سوز است
٥	ستـــــمگر رابگو: اين زور امروز	بر آرد زارى فرداى جانـــــــسوز
٦	چه خوش گفت آن نبىّ دادپرور:	بـود ظلم وستم ظُلُمـــــــات محشر
٧	فَلا تَظْلِمْ فَإِنَّ الظُّلْمَ شُــــؤْمٌ	وَإِنَّ الظُّلْم ظُلُمـــــــــــاتٌ ولُؤْمٌ
٨	چو ظلم آرى به ظلمـــتها نشينى	به غير از حسرت وشـــــومى نبينى
٩	بناى ظلم چون نقشى بر آب است	بناى عدل همچـــــون آفتاب است
١٠	ز لقمه ئ ظلم جانا، دست بـردار	گلو گيرت كُـــند اين لقمه هشـــدار

١١ اگر چون تيرْ ظالم اوج گيـــــرد ببين كاخر به خـــاكْ او مـــى نشيند

١٢ مزن تير جفا را اى كمــــــاندار بود حقّ در كمين هر ستمـــــــكار(٥٤)

بمعنى :

١- تجنب الظلم إن كنت عاقلاً ، فالظلم مصيره اللعن والذل .

٢- واحذر من المظالم بقدر ما استطعت، فبنيان الظالم مآله الخراب .

٣- إن بقاء الظالم مثل بقاء الزَبد، ولكن المظلوم باقٍ مثل بقاء الماء .

٤- إن الظالم قصير العمر، مكدر الحياة، لأن الظلم عنده حرق المتاع .

٥- قل للظالم : إن قوة ظلمه فى هذا اليوم جزاؤها ذُلُّة يوم القيامة .

٦- فما أحسن ما أنبأنا بها لنبىّ العادل : يكون الظلم والاستبداد ظلمات يوم المحشر.

٧- فلا تَظْلمْ فإن الظلْمَ شؤم، وإن الظّلْمَ ظُلمات ولُؤمّ

٨- لأنك إذا ظلمت فستجلس في الظلمات، ولن ترى غير الشؤم والحسرات .

٩- ولتعلم أن بنيان الظلم واه كالنقش على الماء، وبنيان العدل راسخ كالشمس .

١٠- أيها الحبيب ! فترفع عن لقمة الظلم، وتعقل حتى لا تكون هذه اللقمة غْصَة فى حلقك.

١١- وتنبهّ ! إن علا الظالم كالسهم، فإنه في النهاية يستقر في التراب .

١٢- يا صاحب القوس لا تضرب بسهم الجفاء، فان الحق – سبحانه – للظالم بالمرصاد.

يحث الشاعر على ذم الظلم والاستبداد، مشيراً إلى تجنب العاقل هذه الآفة التي تؤدي إلى اللعن والذلة والمسكنة والخراب، ويبين أن قصر مدة الظلم كالزبد الذي يطفو على الماء، ويذهب جفاء، فالظالم يئول إلى التراب مهما علا مقامه . ثم يشير إلى جزاء الظالم يوم القيامة، وذكر معنى حديث الرسول ﷺ "... الظلم ظلمات يوم

القيامة... " الذي ذكره في عنوان المنظومة، ذاكراً أن عاقبة الظلم هى الجلوس في الظلمات . وقد أتى ببيت عربي يبين ذلك وشرحه ببيت فارسي . ثم أشار إلى قيمة العدل مشبهاً بناءه بالشمس المضيئة وبناء الظلم بالنقش على الماء . ويقول الفقيه السمرقندي : " ليس شيء من الذنوب أعظم من الظلم، فينبغي للظالم أن يتوب عن الظلم، ويتحلل من المظلوم في الدنيا، فإذا لم يقدر عليه فينبغي أن يستغفر، ويدعو له فإنه يرجى أن يحلله بذلك"[55]، ثم ينهي الشاعر المنظومة منادياً لكل صاحب قوة أن يتجنب الظلم لأن الله بالمرصاد.

وللشاعر رباعية عن الظلم تحت عنوان "بلبل اسير" أى "البلبل الأسير" يقول فيها:

١- ياللَعَجب مرغ لاشه خور آزاد است　　بى غصه ورنج، سر خوش و دلشاد است

٢- اى واى به جرمِ نغمهء خـوش، بلبل　　پيوسه درونِ قـفسِ صيـاد اسـت[56]

بمعنى :

١ - يا للعجب، من الطائر آكل الجيف ! إنه حر، وفي مرح وسرور لا يشوبهما حزن، ولا يحس معهما بنَصَبٍ .

٢ - وآسفاه على البلبل الذى جُرِّم صوته الجميل!، ووضعه فى قفص صياده دائماً .

فالشاعر يتعجب من حال الزمان على سعادة الأشرار مشبهاً إياهم بآكلى الجيف المنطلق دون قيد، ثم يتحسر على حال الطيبين المقيدين دون انطلاق مشبهاً إياهم بالبلابل الأسيرة في أقفاص الصيادين .

الدعوة إلى العمل :

دعا الشاعر إلى العمل لأهميته البالغة للفرد والمجتمع في العديد من منظوماته كرباعية " غنيمت شمردن عمر " أى " اغتنام العمر " التي يقول فيها :

چون عمر كم است وكار بسيار اى دل　　غافل نتوان نشست وبيكار اى دل

اين يك دو دم عمر غنيمت بشـمار　　زادى ز جمال يار بردار اى دل[57]

بمعنى :

- أيها القلب حينما يكون العمر قصيراً، والعمل كثيراً، فليس من الممكن – أيها القلب – الاستكانة إلى الغفلة والبطالة !
- أيها القلب اغتنم لحظة أو لحظتين من العمر ! واحمل زاداً من جمال الحبيب.

فالشاعر يدعونا إلى ضرورة السعى والعمل المتواصليْن، وإلى الإخلاص فيهما، ثم ينفرنا من التكاسل واضاعة الوقت في اللهو والعبث ويوجهنا إلى اغتنام العمر القصير في عمل الخير ومحبة الله ، حتى لا نندم بعد فوات الآوان .

الاهتمام بالعلم والتعليم :

إن أولى الآيات التى تفضل الله بها، وأنزلها – عز وجل – على رسوله الكريم(ﷺ) وهي : "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ "– الآيات الخمس من بداية سورة العلق – لتعَد منارة للعباد، ودعامة للسبيل التى حددها الله واختارها لنبى الإسلام والمسلمين، حتى يرثوا الأرض ومَنْ عليها، كما تعد دليلاً – لا ريب فيه – على قيمة القراءة والمعرفة، ومنزلة العلم فى حياتهم . فالعلم أساس الملك، وعماد الحضارة، وأُس الثراء، وطريق الخير والسعادة للمجتمع .

وشاعرنا يجذب نظرنا إلى رباعية اختصت بالعلم تحت عنوان : "مدرسهء قرآن" أى "مدرسة القرآن"

بر مدرسه اي كه درس وى قرآن است	بشتاب بشر، كه رَوح و هم ريحان است
هركس كـه از اين مدرسه إعراض كند	انسان نَبُـود، يقيـن بِـدان حيوان است

- سارعوا – أيها البشر – إلى المدرسة التى منهجها القرآن، فهى الروح والريحان .
- ولتعلموا ان كل من يعرض عنها لا يعد إنساناً بل هو فى تعداد الحيوان .

وشاعرنا يجذب التفاتنا إلى رباعية اختصت بالعلم تحت عنوان : " مدرسهء قرآن " أى مدرسة القرآن " يحث فيها على التعلم في مدارس القرآن، ويشبه من يُعرض عنها بالحيوان فيقول:

بر مدرسه اي كه درس وى قرآن است   بشتاب بشر، كه رَوح و هم ريحان است
هركس كـه از اين مدرسه إعراض كند   انسان نَبُود، يقيـن بِـدان حيوان است[٥٨]

بمعنى :

- سارعوا أيها البشر إلى المدرسة التى منهجها القرآن، فهى الروح والريحان .
- فكل من يعرض عنها لا يعد انساناً ، واعلم يقيناً إنه حيوان .

وله رباعية أخرى يحث فيها على العلم تحت عنوان : " علم مبارك " أى " العلم المبارك" يقول فيها:

از معرفـت خـداى بهتـر نَبُـود   علمى به از آن به هيچ دفتـر نَبُود
حكمت طلب و معرفتِ حق آموز   كاين علم مبارک است وآبتر نبود[٥٩]

بمعنى :

- ليس ثمة شيء أفضل من معرفة الله، ولا يوجد علم أفضل منها فى أى دفتر .
- اطلب الحكمة وتعلم معرفة الحق، لأن هذا علم مبارك وليس أبتر .

يبين الشاعر في هذه الرباعية أن معرفة الله – عز وجل – هي أفضل ما في الوجود، وليس ثمة علم أفضل منه، ومن ثم يحث على طلب الحكمة ومعرفة الحق .

ومن رباعياته كذلك التي يحث فيها على العلم ما جاءت تحت عنوان : " رنگ خدا " أى "صبغة الله " يقول فيها :

از نغمهٔ عشق خوشتر آهنگى نيست   زيبنـده تـر از رَنـگ خـدا رنگى نيست
در گُلشنِ معـرفت درآ با دل شـاد   كآنجا همه سرخوشى است، دلتنگى نيست[٦٠]

بمعنى :

- لا صوتَ أفضلُ من نغمة العشق ، ولا صبغة أجملُ من صبغة الله .

– ادلفْ روضة المعرفة بقلب بهيج ،فهناك كل السعادة التى لا يشوبهاغمٌّ ولاحَزَن.

فشاعرنا يجذبنا إلى معرفة الله عز وجل، لأنها هى السبيل الوحيدة لسعادة الإنسان في الدارين، ويبين أن الحب الإلهى هو أفضل الأشياء على السواء .

سيادة العقل واثبات وجود الخالق :

لقد أمرنا الله تعالي في كتابه الكريم بالنظر والتأمل والتفكر والاعتبار ، وحث في العديد من الآيات القرآنية علي تأمل الكائنات الطبيعية ، ومعرفة أسرارها ، حتي نهتدي من النظر إلي المخلوقات إلي معرفة الخالق . وحقاً " إننا لم نر كتاباً مثل القرآن الكريم يربط الإنسان بالكون، والعقل بالعلم، والضمير بالتقوي ، والسلوك بالخلق"(٦١) ، فالبصيرة الإنسانية مرآه تمسك الحقائق كلها علي اختلاف مصادرها، والإنسان عندما يكتمل عقلاً وخلقاً يتجاوب مع كل شئ في الوجود تجاوباً صحيحاً وصادقاً ، وسبيل ذلك العلم والدين جميعاً ، فهما سلم الارتقاء للإنسان"(٦٢) ، "والعقل هو منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجري الثمرة من الشجرة ، والنور من الشمس والرؤية من العين فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة (٦٣) .

وقد وضع الله سبحانه وتعالي في عباده دلائل وحدانيته وحكمته وعلمه وقدرته ، لكي ينبههم حتي يستيقظوا من نومهم ، ويتوجهوا إليه في كل عمل ، وبذلك ينالون الرحمة في الدنيا والآخرة . (٦٤)

هذا وقد اتخذ " ناصح قمشه اى " الشعر وسيلة للإبانة عن فكره ، يقيم الدليل علي أنه ذلك الحكيم الذي ينشد الحقيقة ، ويكون شعره تعليميا للمتلقي ، ويأتي بحوار طريف ساقه في منظومة بين سيدنا آدم وسيدنا جبريل عليهما السلام ، اقتبسه من حديث اختلفت الروايات في راويه ورواياته ، فمنهم من ذكر علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، ومنهم من ذكر شيخ من قريش ، ويدور هذا الحوار حول ثلاث

جواهر أرسلها الله عز وجل إلي آدم هي " العقل والحياء والدين" ليتخير أحدها ، فيقول الشاعر :-

" دربيان فضيلت عقل وحياء ودين " وحديث" هَبَطَ جَبرَئيلُ عليه السلام على آدَمَ عليه السلام، فَقَال : يا آدَمُ انّي أُمِرتُ ان اُخَيِّرَكَ واحِدةَ مِن ثَلاثٍ، فَاخترها ودَع اِثْنَتَين، فقال لَهُ آدمُ : يا جَبْرَئيلُ و ما الثّلاثُ؟ فَقَال : اَلْعَقلُ والْحَياءُ وَالدّينُ . فَقالَ آدمُ : اِنّي قد اخترتُ الْعَقْلَ . فَقالَ جَبْرَئيلُ لِلْحيآءِ والدّينِ : إنصَرفا ودَعاهُ، فَقالا : يا جَبْرَئيلُ اِنّا اُمِرنا أن نَكونَ مَعَ العَقلْ حَيْثُ كانَ، قال : فَشَأْنَكُما، وعَرَجَ. " (٦٥)

١	حيا وعقل ودين نيكو كـــمالند	جميلند وبر انساني جمالنـــــد
٢	جمال آدمي نَزْ صورت اوســت	به اوصاف كمال وخلق نيكوست
٣	به اوصــاف كمالـــي باش آدم	نـه از قدّ و جمال وزلـــف پرخم
٤	اگر آراست يوسف را جمالــش	عزيز مصر گرديد از كمــــالش
٥	چو آدم را خدا بنمود ايجـــاد	سه گوهر ارمغان او را فرســتاد
٦	بيامد جبرئيل وگفــتش : اي يار،	يكي را زين سه بگزين، اي نكوكـار
٧	نخستين عقــل ودوّم ديــن وســوّم	بود آزرم خوي پاك مـــــــردم
٨	چــو حسن انتخــابي داشــت آدم	از اين سه، عقل را بگزديد محكـم
٩	سپس بــا آن دو تــا جبريل فرمــود:	به جاي خويش برگرديـــد هان زود
١٠	بگفتند آن دو تــا : بــا عقل ياريـم	ازو دست ارادت برنـــــــداريم
١١	چو عهــد دوستي با عقــل بستيم	بهر جا خيمه زد ما نيز هستـــيم
١٢	از ايــن رو عقـــل را بــگــزيد آدم	كه از عقل است خير هر دو عالم
١٣	خــرد اصل است واخلاق حميـده	فروع او بود، اي نور ديـــــده
١٤	قسم بر "والد ومـــولود" قـــرآن	بود عقل وصفات پاك، اي جـــان
١٥	به هر دل، عقل شمع خود برافروخت	حيا ودين به صاحبدل بيامـــوخت
١٦	هر آن كو عقل وهشـــياري ندارد	حيا وشرم ودينداري نـــــدارد

١٧ بود دين وحيا آهنـــــــــگِ عاقـل زنادان كفر وبيشرمي است حاصل
١٨ حيا وعقل ودين آرام جانـــــــــند شرف بخش ونجات دو جهانند(٦٦)

بمعنى :

في "بيان فضيلة العقل والدين والحياء" والحديث القائل :" هَبَطَ جَبرَيلُ عليه السلام على آدَمَ عليه السلام، فَقَال : يا آدَمُ إنّي أُمِرتُ أن أُخَيِّرَكَ بين واحِدةَ مِن ثَلاثِ، فَاخترها ودَع اِثْنَتَينِ، فقال لَهُ آدمُ: يا جَبْرَيلُ و ما الثّلاثُ؟ فَقَال : اَلْعقلُ والْحَيآءُ وَالدّينُ . فَقالَ آدمُ : إنّي قد اخترتُ الْعَقْلَ . فَقالَ جَبْرَيلُ لِلْحيآءِوالدّينِ: انصَرفا ودَعاهُ ! فَقالا : يا جَبْرَيلُ إنّا أُمِرنا انْ نَكونَ مَعَ العَقلْ حَيْثُ كانَ، قال: فَشَأْنَكُما، وعَرَجَ."

١- الحياء والعقل والدين هي تمام الكمال، فهي حسان وجمال للبشرية .

٢- جمال الإنسان ليس في صورته، بل هو بكمال الأوصاف، وحسن الخُلق .

٣- فلتكن إنساناً بأوصاف الكمال، وليس بطول القامة ! و الجمال ! والذؤابة الملتوية .

٤- وإن كان جمال يوسف زينة له، فلقد أصبح عزيز مصر بكماله !

٥- وحين خلق الله آدم، أرسل له هدية ثلاثة جواهر ،

٦- فأتى جبريل، وقال له : أيها الحبيب ! اختر واحداً من هذه الثلاثة يا محسن العمل.

٧- أولهما : العقل، وثانيهما : الدين، وثالثهما : الحياء ، فهكذا يكون خُلق الناس الطيبين.

٨- وحينما أحسن آدم الاختيار، اختار العقل من بين تلك الثلاثة، فهو اختيار صائب.

٩- ثم أمر جبريل هذين الاثنين قائلاً : ارجعا سريعاً إلى مكانكما .

١٠- فقال هذان الاثنان : نحن مع العقل على الدوام، فإننا لا ننزع منه يداً، ولا إراداة .

١١- وحينما عقدنا عهد الصداقة مع العقل : نحن معه أينما نَصبَ خيمته .

١٢- لهذا السبب اختار آدم العقل، لأن في العقل خير الدارين .

١٣- العقل هو الأصل، وفروعه هي الأخلاق الحميدة يا قرة العين !

١٤- أيها الحبيب ! قسماً بالوالد والمولود ! إن القرآن هو العقل والصفات الحميدة.

١٥- في أي قلب أضاء العقل سراجه، وعَلَمٌ العاقل الحياء والدين .

١٦- كل من ليس له عقل وفطنة، لن يكون له حياء، ولا استحياء، ولا دين .

١٧- فالدين والحياء هما مقصد العاقل، بينما ثمرة الجاهلِ هو الكفر وعدم الحياء.

١٨- فالحياء والعقل والدين راحة للنفس، وسببُ للشرف والنجاة في الدارين .

إن أهم ما يميز هذا النص هو الأسلوب التعليمي غير المباشر ، الذي يتوسل بمختلف الطرق الفنية لتوصيل الحكمة إلي القارئ ، بطريقة مشوقة سلسة تجعل العقل رائداً في كل مجالات الحياة الإنسانية ، ويظهر قدر نعمته للحث علي الشكر عليها ، لذلك ربط العقل بالحياء والدين .

فالشاعر يبين لنا اهميتها للإنسان والبشرية جمعاء ، ويدعو إلي حسن الخلق مشيراً إلي كمال سيدنا يوسف عليه السلام الذي كان سبباً في جلوسه علي عرش مصر ، فجلوسه علي العرش كان بكماله وليس بجماله .

ثم بين أن الله عز وجل أرسل سيدنا جبريل إلي سيدنا آدم عليهما السلام في بداية البشرية ، ليرسل إليه ثلاث جواهر ، وهي العقل والدين والحياء ، وخيره جبريل عليه السلام أن يختار أحدهما ، فاختار آدم العقل .

والمراد بالعقل هنا العقل الكامل الذي يكون للأنبياء والأوصياء . " فالعقل متقبل للعلم لا يعمل في غير ذلك شيئاً . والعلم علمان : علم حُمِل ، وعلم استُعمل ، فما

حُمل منه ضر، وما استُعمل نفع . والدليل علي أن العقل إنما يعمل في تقبل العلوم كالبصر في تقبل الألوان والسمع في تقبل الأصوات ، إن العاقل إذا لم يعلم شيئاً كان كمن لا عقل له(٦٧). فمن خصوصيات العقل أنه يدرك حقيقة الأشياء ويعرف أوصافها كما هي (٦٨)، فالإنسان في قبول فيض العقل قابل للترقي (٦٩) .

وقال أهل المعرفة والعمل : " العقل جوهر مضيءٌ : خلقه الله عز وجل في الدماغ ، وجعل نوره في القلب يدرك به المعلومات بالوسائط ، والمحسوسات بالمشاهدة (٧٠) . أما الحياء فهو خُلق يمنع من ارتكاب القبح والتقصير في الحقوق . وقيل : أعلم أن الحياء في الإنسان يكون من ثلاثة أوجه : أحدها : حياؤه من الله تعالي . والثاني : حياؤه من الناس . والثالث حياؤه من نفسه . فأما حياؤه من الله تعالي فيكون بامتثال أوامره والكف عن زواجره... أما حياؤه من الناس ، فيكون بكف الأذي ، وترك المجاهرة بالقبيح ... أما حياؤه من نفسه فيكون بالعفة وصيانة الخلوات " (٧١). والدين هو الصراط المستقيم . وبذلك فالحياء مستلزم للدين ، والدين تابع له ، والعقل مستلزم للدين والحياء وهما تابعان له . فبالعقل يعرف الله عز وجل وجلاله وكماله ، والتفكر والتأمل في الآيات القرآنية والبحث والتفكير في الكون وخالقه يكون بالعقل "فالدين والعلم كل منهما يستمدان من ناحية من نواحي التكوين الفكري في الإنسان . لهذا ظل الدين باقياً ، وظل العلم ثابتاً . لأن كلاً منهما مظهر من مظاهر الفكر الإنساني " (٧٢) فغرض الدين سعادة الدارين تلك التي لن تتم إلا بالعقل الذي يرشد صاحبه .

وللشاعر منظومة تحت عنوان :"در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست"واشاره به فرمايش امير المؤمنين عليه السلام: "بصنع الله يستدل عليه وبالعقول تعتقد معرفته" أي "في بيان أن العالم كله كتاب لقدرة الله تعالي وصنعه " وإشارة إلي حديث أمير المؤمنين على"عليه السلام" بصنع الله يستدل عليه وبالعقول تعتقد

معرفته "، يوظف فيها العقل للتأمل في معرفة الحق عز وجل ، ولإثبات وجوده سبحانه وتعالي من جمال موجوداته فيقول :

١ جهان خوش دفتر عشق است وتوحيد　　درخشان سطری از آن ، ماه وخورشيد

٢ از آن سطری ، زمين وآسمان است　　دگر ، سطری ، كتاب نفس وجان است

٣ جهان تصنيف ذات پاك باری است　　كه هر برگيش درس هوشياری است

٤ دراين دفتر به چشم دل نظركن　　زهر برگی حديث عشق بركن

٥ به چشم دل نگر تا فاش بينی　　جمال دلبر جان آفرينی

٦ سراسر عالم از بالا وپستی　　تو را خواند به حق وحق پرستی

٧ جهان سر تا سرش در گوش آگاه　　زند ساز ونواي " قُلْ هُوَ اللهُ "

٨ جهان آيينهٔ يار است بی ريب　　در او پيدا جمال شاهد غيب

٩ تعقّل كن در اين طومار هستی　　بخوان آيات حقّ وحق پرستی

١٠ تعقّل كن در آيات الهی　　بجو زين نقش ، برنقاش راهی

١١ تو را فطرت همی گويد به تعليم　　كه نقشی نيست بی نقّاش ترسيم

١٢ چه نقشی هست ونقّاشی ندارد ؟　　چه فرشی هست وفرّاشی ندارد ؟

١٣ ببين در آستين جمله اشيا　　همی دست الهی را هويدا

١٤ همه عالم بود آيات وبرهان　　گواه صدق ذات حیّ سبحان

١٥ در اين آيينهٔ عالم هويدا ست　　جمال آن كه اين آيينه آراست

١٦ دهد هر چيز تاحدّی نشانش　　به قدر خود سرايد داستانش

١٧ ز " فی خلق السموات وفی الأرض"　　شناسايی حقّ گرديده شد فرض

١٨ همه هستی كه غيب وآشكارند　　به پيش طلعتش آيينهٔ وارند

١٩ الهی ، كور باد آن ديدگانی　　كه نابينند تو را با آن عيانی

٢٠ ظهور جمله باشد از ظهورت　　همه انوار باشد ظلّ نورت[٧٣]

بمعني :

١- الدنيا كتاب جميل للعشق والتوحيد ، فيها القمر والشمس سطر منير .

٢- وسطرٌ منها وهو الأرض والسماء ، وسطر آخر هو كتاب النفس والروح .

٣- والدنيا هي تصنيف ذات الباري الطاهرة ، وكل صفحة فيها هي درس للحكمة .

٤- فانظر في هذا الكتاب بعين القلب ، واحفظ حديث العشق من كل صفحة .

٥- وانظر بعين القلب كي تري عياناً ، جمال الحبيب خالق الروح .

٦- والعالم كله من العلوي والسُفلي ، يدعوك إلي الحق وعبادة الحق .

٧- الدنيا من أقصاها إلي أقصاها في الأذن الواعية ، ترتل صوت " قل هو الله " .

٨- الدنيا مرآة الحبيب بلا شك ، ويبدو فيها جمال شاهد الغيب .

٩- تعقل الوجود في هذه التميمة* ، واقرأ آيات الحق وعبادة الحق .

١٠- تعقل في الآيات الإلهية ، وابحث من هذه الصورة عن مصور الطريق .

١١- الفطرة تعلمك قائله : لا وجود لصورة بلا مصور يرسمها .

١٢- فأي صورة تكون بلا مصور ؟ وأي بساط يكون وليس له من يبسطه ؟

١٣- انظر في كنه جميع الأشياء ، فاليد الإلهية علي الدوام ظاهرة .

١٤- إن كل العالم دلائل وبراهين ، وشاهد علي صدق ذات الحي سبحانه وتعالي .

١٥- في مرآة العالم هذه ، يتجلي جمال ذلك الذي زان المرآة .

١٦- كل شيء يُجليه إلي حد ما ، ويتلو قصته علي حسب قدره .

١٧- ومن آية " في خلق السموات والأرض " اتضح أن معرفة الحق فرضٌ .

١٨- إن الوجود كله ظاهره وباطنه ، امام طلعته كالمرآةُ .

١٩- يا إلهي لتعم تلك العيون ، التي لا تراك عياناً .

٢٠- إن ظهور الجميع من ظهورك ، وجميع الأنوار ظلّ لنورك .

يبين الشاعر في هذه المنظومة أن النظر في مخلوقات الله والاستدلال بها ، هو أحد الطرق للبرهنة علي وجود الخالق عز وجل ، فيشير إلي أن الله يظهر في

المخلوقات جميعاً منها - العالم الصغير - وهو الإنسان - والعالم الكبير - وهو الكون وآفاقه وما يشتمل عليه من مخلوقات منظورة وغير منظورة .

ثم يدعو إلي التأمل في آياته الخلقية ، أي التأمل في كل المخلوقات التي في العالم العلوي ، كالملائكة والشمس والقمر وباقي الأجرام السماوية ، والتأمل والتفكر في العالم السفلي كالأرض وكل المخلوقات التي فيها . فالله سبحانه وتعالي هو المدبر بملائكته لأمر العالم العلوي والسفلي [٧٤] . ثم يدعو الشاعر إلي التأمل والتعقل في الآيات القرآنية القولية والسمعية ، وأشار إلي الفطرة السليمة التي تتعرف علي الخالق بالتأمل في مخلوقاته .

وبذلك يستدل الشاعر علي وجود الله بالآيات العيانية الخلقية والآيات القرآنية القولية السمعية ، وبالفطرة السليمة والعقل الذي يجمع بينها ، وهذا يوافق ما أشار إليه الرسل في معرفة الله عز وجل . يقول ابن القيم : " وهو سبحانه - لكمال عدله ورحمته وإحسانه وحكمته ، وإقامته للحجة - لم يبعث نبياً من الأنبياء إلا ومعه آية تدل علي صدقه فيما أخبر [٧٥] .

قال تعالي : " لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"[٧٦] . وينهي الشاعر المنظومة بالدعاء علي الذين لا يرونه ظاهراً بالعمي .

ولشاعرنا منظومة اخري بعنوان : " در مواعظ وعظمت مقام انسان وتعقل در آيات الهي " أي " في المواعظ وعظمة مقام الإنسان ، والتعقل في الآيات الإلهية " يجمع فيها بين النصيحة والحكمة في نسق واحد ، فيوظف العقل لخدمة منظومة القيم وترسيخها لأحكام توازن - الأحكام البشرية - فالعقل عند الشاعر وسيلة لهذه الوجهة التعليمية السلوكية التي تنحو معني الوعظ والاصلاح في الضمير الأخلاقي . ثم يدعو فيها إلي التأمل في وجود الله تعالي فيقول :

١ ای دل ، بپوی راه نکو کاری بگزین صفا ودانش وهشیاری

٢ خود را شناس تاکه تو بشناسی حق راز راه عقل وهشیواری

٣ جام جهان نما تویی ای انسان، چون تو رقم نزد قلم باری

٤ بشناس قدر گوهر خود جانا، سرّ وجود ومطلع انواری

٥ شرح کتاب توست همه هستی امّ الکتاب ومخزن اسراری

٦ در حلقهٔ وجود تویی محور در این مدار نقطهٔ پرگاری

٧ بهتر زعلم نفس وخدادانی نَبْوَد بهِ هیچ دفتر وطوماری

٨ حیف است حیف یاوه کنی خود را گردی زبون نفس وکشی خواری

٩ از حق طلب به روز و شب ای دانا، روشندلیّ ودیدهٔبیداری

١٠ در خانهٔ دل است همه خوبی تو دربه در به کوچه وبازاری

١١ هشدار ، تا که دفتر جانت را بر وی نقوش باطله ننگاری

١٢ در این دو روز عمر به جان می کوش تقوا وعشق یار به دست آری

١٣ نقد صفا وگوهر دانش جوی تاکی حریص درهم ودیناری؟

١٤ دست حسود یوسف اگر بفروخت کن ای عزیز مصر، خریداری

١٥ هشدار آن که دُنیی دون پرور نفریبدت به عشوه وسحّاری

١٦ دل برکن از وفای جهان کاین زال با هیچ کس نکرد وفاداری

١٧ کو کیقباد وفرّ فریدونی؟ کو جام جمّ وقصر سِنِمّاری؟

١٨ باشد به پیش اهل نظر یکسان دارایی دو روزه ونداری

١٩ آن سان معاش کن که نیارد پیش روز معاد بر تو گرفتاری

٢٠ پر پیچ وخم بود رَهَت ای سالك، گر عاقلی گُزین تو سبکباری

٢١ پرهیز از ستم که سرانجامش بدنامی است ورنج ونگونساری

٢٢ خواهی که مَرْکَب تو رسد منزل هرگز مپوی راه ستمکاری

٢٣ مفروش جان خویش به جز جانان ورنه زبون وخوار ونکاری

٢٤	بر اوفتاده پاى مزن ، زنهـــــار	بر دوش كس مباش تو سربـــارى
٢٥	تا چند تخته بند تنى اى مـــرغ ؟	بالى گشا كه بلبل گلـــــزارى
٢٦	بال وپرى گشا وعـــروجى كـن	اى مرغ حق ، كه جعفر طيـّارى
٢٧	چون نحل پاك نوش وعسل پرور	چون خرمگس مرو پى خونخوارى
٢٨	شادى بيار وغصّه ببر چون گـل	هان خاطرى چو خار نيـــازارى
٢٩	با خلق وبا خداى صفـا پيش آر	بگريز از دو رنگى ومـــــكارى
٣٠	" سربال قطران " شود اندر حشر	دَلق ريا ورشتهٔ زُنّـــــــارى
٣١	عالم به گـوش عقل تو مى گويد:	ما را بود مهندس ومعـــــمارى
٣٢	از روى اتّفـاق وعَبَث نَبْـــوَد	خلـق زمين وگنبـــــــد دوَارى
٣٣	از پيش خويشتن نَتـــواند بود	سيـر زميـن وقبّهٔ زنگـــــارى
٣٤	بى ناظمى مدبُر ودانا نيـــست	اين اختران ثابت وسيَـــــارى
٣٥	هان كارگاه عالم هســـــتى را	بى مبدأ ومعاد نپنـــــــدارى
٣٦	كى عقل گويدت كه تواند شــد	بى نقشبندْ نقش به ديـــوارى؟
٣٧	با نقش اگر تو منكــر نقّـــاشى	با حكم عقل خويش به پيـــكارى
٣٨	كى مهر وماه ومحفل گــردون را	افروخت بِالْعَشِيِّ والإبكــــار؟
٣٩	كى نطفه را مصوَّر وجان بخشد؟	خون را كه ساخت نافهٔ تاتـــارى؟
٤٠	مرآت حسن يـــــار بود عالَم	بنـــگر اگر تو طالب ديـدارى
٤١	عالم فروغ وجلوهٔ آن شــــاهد	تو در حجـــاب وپردهٔ پنـدارى
٤٢	گر دم ز عشق يار زنى ناصــــح،	كو آه وسوز وگريهٔ اســحارى؟[٧٧]

بمعني :

١- أيها القلب ؛ اسلك طريق المروءة ، واختر الصفاء والعلم والعقل .

٢- اعرف نفسك عن طريق العقل والفطنة ، حتي تعرف الحق .

٣- أيها الإنسان ! أنت الكأس الذي يُري العالم ، ما خلق البارىء مثلك .

٤- أيها الحبيب ! اعرف قدر جوهر نفسك ، فأنت سر الوجود ومطلع الأنوار .

٥- كل الوجود شرحُ كتابك ، فأنت أم الكتاب ومخزنُ الأسرار .

٦- أنت المحور في حلقة الوجود ، أنت نقطة الفرجاء في هذا المدار .

٧- لا يوجد علم في أي دفتر وأي ورقة أفضل من علم النفس وعلم الأُلهيات .

٨- من الحيف أن تجعل نفسك عديم الفائدة ، فتصبح ذليل النفس وتتجرع الهوان.

٩- أيها (العالم) الذكي، اطلب من الحق ليلاً نهاراً رؤية البصيرة والبصر .

١٠- كل الخير في بيت القلب ، ولكنك علي الأبواب والشوارع والأسواق .

١١- تفطن حتي لا تنقش الباطل في دفتر روحك .

١٢- في هذا العمر القصير اسع بالجد حتي تكسب التقوي وعشق الحبيب .

١٣- ابحث عن نقد الصفاء وجوهر العلم ، فإلي متي تكون حريصاً علي الدرهم والدينار ؟

١٤- لو أن يد الحسود باعت يوسف ، فياعزيز مصر اشتريه .

١٥- تفطن ! حتي لا تخدعك الدنيا التي تربي اللئام بالسحر والدّلال .

١٦- اصرف قلبك عن الوفاء لهذه الدنيا العجوز ، فلا تفِ لأي احد (أبداً) .

١٧- أين كيقباد وعظمة فريدون ؟أين كأس جم* وقصر سنمار* ؟

١٨- الغني المؤقت والفقر سيان عند أهل النظر .

١٩- عش بالطريق الذي لا يجلب عليك المشاق يوم المعاد .

٢٠- أيها السالك ! اختر الزاد الخفيف ، لو أنت عاقلّ فطريقك معوج .

٢١- اجتنب الظلم ، لأن نهايته سوء السمعة والمشقة والنكسة .

٢٢- لو تريد أن يصل مركبك إلي الغاية ، فلا تسلك أبداً طريق الظلم .

٢٣- لا تبع روحك إلا للحبيب ، وإلا ستكون ذليلاً ومفسداً .

٢٤- احذر ألاّ بأن تضرب بقدمك ساقطاً علي الأرض أبداً ، وألا تكن حِملاً زائداً علي عاتق أحد .

٢٥- أيها الطائر ! إلي متي تكون مربوط الجسد، فافتح جناحاً فإنك بلبل الروضة .

٢٦- يا طائر الحق افتح جناحاً ، واصعد إلي الأعلي لأنك جعفر الطيار *.

٢٧- اشرب الطاهر النقي مثل النحل وانتج العسل ، ولا تمش مثل الذبابة خلف مصّاصي الدماء .

٢٨- اجلب الفرح واذهب الغم مثل الوردة ، واحذر بألا تؤذي خاطراً مثل الشوك .

٢٩- كن مخلصاً مع الخلق والخالق ، وفر من النفاق والمكر .

٣٠- خرقة الرياء وخيط الزنار* يتحول في يوم الحشر إلي " سرابيل من قطران " .

٣١- يقول العالَم في أذن عقلك : كان لنا مهندس ومعماري .

٣٢- خلق الله الأرض والسماوات ليست علي وجه الصدفة ولا العبث .

٣٣- دوران الأرض والسماء لا يمكن أن يكونا من تلقاء نفسهما .

٣٤- هذه النجوم الثابتة والسيارة ، لا تكون بدون منظم مدبر وعالِم .

٣٥- تفطن ولا تظن أن عالم الوجود من غير مبدأ ومعاد .

٣٦- فكيف يمكن أن يقول لك العقل أن النقش يكون علي الحائط من غير نقاش.

٣٧- لو أنت تنكر النقاش مع وجود النقش ، فإنك في حرب مع حكم عقلك .

٣٨- من الذي أضاء الشمس والقمر ، ومحفل النجوم بالأبكار والعشي ؟

٣٩- من الذي صور النطفة ونفخ الروح فيها ؟ ومن الذي جعل الدم مسك التتار ؟

٤٠- انظر إلي العالم، لو أنت طالب الرؤية ، فهو مرآة حسن الحبيب .

٤١- هو عالم الضياء وتجلي ذلك الشاهد ، وأنت في حجاب وستار الظن .

٤٢- لو كان حديثك عن عشق الحبيب ، يا ناصح ، فأين التأوه والاحتراق والبكاء وقت السحر ؟

فالشاعر يخاطب الإنسان ، ويدعوه إلي معرفة الله سبحانه وتعالي وتوحيده، ويرشده للعمل الصالح ، ويحثه علي المروءة التى تشمل العديد من الفضائل والأخلاق الكريمة مثل الكرم والشجاعة وعزة النفس، وتجعل صاحبها محبوباً ممن حوله متطلعاً دائما إلي الكمال ، ومتمسكاً بالخصال الكريمة (٧٨).

كما يرشده إلي التعقل والاهتمام بالعلم ، إذ أمرنا الله عز وجل في العديد من الآيات القرآنية بالتأمل في المخلوقات العيانية ، لأنها الدليل علي الخالق الصانع المدبر ، وفي الوقت نفسه تدل علي صفات الكمال لله ، فإن مخلوقاته هي موجبات أسمائه وصفاته . ثم يشير الشاعر إلي العمل والجدّ ، ومعرفة قدر النفس وعدم ذلتها، ذاكراً أن معرفة النفس طريقٌ إلي معرفة الحق ، ويبين أن الإنسان هو أفضل المخلوقات ، فيشبهه بام الكتاب ، أي فاتحة الكتاب ، حيث يري أن جميع سور القرآن الكريم تفصيلٌ وشرحٌ لفاتحة الكتاب . وجميع المخلوقات شرحٌ للإنسان ، لأن جميع المخلوقات خلقت لخدمته ، كما ان الإنسان سر الوجود ، لإن سر الوجود هو عبادة الله سبحانه وتعالي . فقال عز وجل في سورة الذاريات: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " .(٧٩) استئناف مؤكد للأمر مقرر لمضمون تعليله بأنه خلقهم لذكره سبحانه وتعالي ، مما يدعوه (ﷺ) إلي تذكيرهم ، ويوجب عليهم التذكر والاتعاظ ، ولعل تقديم الجن في الذكر لتقدم خلقهم علي خلق الإنسان في الوجود(٨٠) فالله له المنة علينا بما خلقنا من عدم ، ورزقنا وسخر لنا سائر خلقه ، فكان الواجب – طبيعياً ومنطقياً – أن نشكر له ما أسدي من خيرات لا يقدر قدرها، والشكر لا يكون إلا بعبادته وتسبيحه وتمجيده ، فتكون العبادة ، وما تستلزمه من ثناء وتسبيح وتمجيد مطلوبة منا ، تعليماً لنا أن نشكر كل ما أسدي إلينا يداً ... فضلاً عن العبادة نفسها هي خير للإنسان من ناحية ما تؤدي إليه من زيادة في الإنعام، ومن تطهير النفس ، وإعدادها للاتصال بالله ، وتلقي الفيض منه " (٨١) ثم يفضل الشاعر علم النفس وعلم الألهيات علي سائر العلوم ، ويدعو إلي اغتنام العمر

القصير في طلب التقوي ، وعشق الله عز وجل ، ويحذر من عاقبة الظلم ، ويدعو إلي الاعتماد علي النفس ،والحث علي الأكل الحلال ، والتحذير من المكر والرياء والدعوي إلي الإخلاص لله عز وجل ، ويستنكر ركون الإنسان إلي الدنيا ، والانخداع بها ، وبملذاتها مبيناً أنها لا تفِ لأحد مشيراً إلي رحيل العظماء كرحيل كيقباد أول الملوك الكيانيين (٨٢) ، وفريدون الذي انتصر علي الضحاك.(٨٣) .

كما أشار إلي عدم خلود الآثار ككأس جمشيد ، وقصر سنمار ، ثم يدعوه أن يكون مثل النحل ، ويأكل الحلال الطاهر حتي يكون منتجاً مخلصاً ويتجنب أذي الناس واحتقارهم ، ثم يشير إلي جعفر الطيار الذي قطعت يداه في غزوة مؤته ، ووجد فيما أقبل من جسده بضعاً وتسعين ما بين طعنة ورميه ، ثم قاتل حتي قتل ، وقد عوضه الله تعالي عن يديه اللتين اصيبتا يومئذ جناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة (٨٤) . كما حذر الشاعر أهل التصوف من الرياء وحثهم على الإخلاص ، ثم يشير إلي الشواهد والأدلة العقلية علي وجود الله عز وجل موضحاً أن خلق الكون وحدوثه وافتقاره يرجع إلي الصانع ، فخلق الله السموات والأرض ليس علي وجه الصدفة والعبث ، بل كان الإنسان هو الغاية التي خلقت من أجله السموات والأرض وباقي المخلوقات ، وأن دوران الأرض والسماء ، والكواكب التي نشاهدها في الآفاق كالشمس والقمر والنجوم التي تهدي في طريق البر والبحر، هذا كله يدل علي وجود الخالق ، ويثبت صفات كماله وربوبيته وحكمته ، ومن دلائل وجوده كذلك نفخ الروح في النطفة ، ثم بَين أن العالم مخلوقٌ وليس قديماً ولا ينتهي بيوم القيامه ، لأن هناك معادًا جديدًا إلي خلقًا جديدًا . وقيل : من الطبيعي أن تجمع الفرق الكلامية الإسلامية بصفة عامة علي القول بحدوث العالم ، ذلك أن كافة المباحث الطبيعية عند المتكلمين ليست بقصد تفسير العالم في حد ذاته ، وإنما القصد منها إثبات أن العالم حادث وليس قديماً، وهو في حاجة إلي من يحدثه ، أي من حيث دلالة العالم علي وجود الله تعالي ووحدانيته(٨٥) ومن ثَمَّ يخاطب شاعرنا

الإنسان بأنه لو أنكر الخالق سيكون في حرب مع عقله ، لأن العقل لا يمكن أن يتصور وجود شيء من غير صانع .

وهذا يذكرنا بمناظرة أبي حنيفة مع بعض أهل الكلام ، إذ يحكي أبو حنيفة رحمه الله : " إن قوماً من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية ، فقال لهم : أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها ، وتعود بنفسها ، فترسي بنفسها ، وتتفرغ وترجع كل ذلك من غير أن يدبرها أحد . فقال : هذا محال لا يمكن أبداً فقال لهم : إذا كان هذا محالاً في سفينة ، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله ؟! [٨٦] .

فهذه المناظرة تتفق مع مخاطبة الشاعر للإنسان ، وبذلك يبين شاعرنا إن العالم دليل واضح علي وجود الله عز وجل ، مشيراً بأن الذي لا يري ذلك كأنه خلف الستار ، وبينه وبين هذه الرؤية حجاب .

الاعتبار بالموت :

إن تذكر الموت والاستعداد له بتجنب الآثام والعمل الصالح، وعبادة الله عز وجل هو الطريق إلى دار السعادة . قال الله تعالى :– على لسان من أمن من قوم فرعون–: "يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار"[٨٧] . فالموت هو "الحقيقة الغائبة الحاضرة ؛ الغائبة لأن أكثر الناس قلما يفكرون فيها، والحاضرة ؛ لأنه واقع مشاهد، فالناس يرونه كل يوم، لا يخفى على أحد، ولا يمكن أن يتجاهله أحد . إنه الحقيقة التي سلم بها كل مخلوق، وأيقن بها كل إنسان، جعله الله فاصلاً بين حياتين، الحياة الدنيا والحياة الآخرة، فالمؤمن ينتقل به من تعب الدنيا ونصبها إلى راحة الآخرة ونعيمها، والكافر ينتقل به من متع الدنيا ولذاتها إلى ضيق الآخرة وشقائها[٨٨]. وارتدى شاعرنا ثوب الواعظ الذي يُذكر الموت، ويدعو إلى الانصراف عن متع الدنيا، ويحذر في الانغماس في ملذاتها أو نسيان المصير .

ولشاعرنا عدة منظومات تدور حول الاعتبار من أهوال الموت ورهبة سكراته منها منظومة تحت عنوان : " در تنبيه وعبرت پذيرى " أي " في الاستجابة للتنبيه والاعتبار يقول فيها :

١-	أيُّها النائمونَ في الغَفَــلات	أَكثِروا ذكرَ هــادِمِ اللَّذّات
٢-	يعني اي خفتگان دار غــرور،	يــادِ رحلت كنيد و روز ممــات
٣-	بگسلد مرگ رشته هاي اَمَــل	سخت پيچد بساط مُشتهيات
٤-	زين جهان زادِ آخرت برگيــر	پيش از آنى كـه آيدت سَكَرات
٥-	اِصرِفِ العُمر في وصُولِ الخَيْر	وَاطْلُبِ الحقَّ واتْرُكِ الهَفَوات
٦-	تابه كي عمر صرف بوالهوسـي؟	هــان بدين نحو مگذران اوقــات
٧-	عمر بگذشت و در رسيد اجل	به خود آ و گزين ره طــاعــات
٨-	هنا مگو: تا اجل بسـى مانده است	سَوفَ يأتيگ كُلُّ ما هَــوآت
٩-	نفس اَماره كُش كه گفت نبــيّ:	عَزْوةُ النَّفــسِ آكْبَـرُ الْغَزَوات
١٠-	ضَعُفَ الطّالب است والْمطــلوب	هر كه افتاد در پي شهــوات
١١-	لذّت معصيت چو برق گذشــت	ليك مانده است بر تو زان تَبِـعَات
١٢-	خـواهي ار قُــرب حقّ وپاكيِ دل	بگذر از اين وساوس وعــادات
١٣-	هـان مشو بندهٔ هوا وهــوس	قبلهٔ خود مساز لات ومنــات
١٤-	زنده دل نيسـت آن كه نپذيرد	عبرتي از مقابر امــوات
١٥-	مُردگان خامُشانِ گــويايند	بشنو زين خامُشان بسـى كلمــات
١٦-	همه گويند با لســان الحال:	اِتّقوُا اللهَ واعْمَــلوا لْخَيْـرات
١٧-	اَقْبِلوُا كُلُّكُمْ إلَى الطّــاعـة	اِحذَروا مِنْ عَواقِبِ العَــثرات
١٨-	اين جهان قشر وآن جهان شد مـغز	قشرِ بي مغـز آوَرَد حَســرات
١٩-	طينةُ الدَّهر مُنذُ خـــلْقتها	عُجنتْ بالْبـلاءِ والآفـــات

٢٠-	در دل شب به ياد حق برخيز	آب حيوان طلب در آن ظلمات
٢١-	خلوتي جو به ياد حضرت دوست	چند باشي اسير اين جلوات؟
٢٢-	خويش را عرضه كن به رحمت دوست	بشنو "أيامِ دَهْرِكُم نَفَحات"
٢٣-	نَبرد سوى خلق دست اميد	هر كه بشناخت قاضى الحاجات
٢٤-	هر چه خواهي از او بخواه كه اوست	دائمُ الْفضْلِ سامِعُ الدَّعَوات
٢٥-	إنَّهُ الخالقُ إنَّه الرَّزّاق	إنَّه الْحَيُّ بأرىءُ النَّسَمات
٢٦-	صَمَدٌ لَم يَلِدْ وَ لَم يُولَد	مَبْدَأُ الْكُلِّ غايَةُ الغايات
٢٧-	مالكُ الْمُلك واسِعُ الرَّحْمِة	غافِرُ الذَّنْبِ رافِعُ الدَّرَجات
٢٨-	گوش دل باز كن كه خوش شنوى	ذكر و تسبيح جمله موجودات
٢٩-	همه آيات حق بود عالَم	همه برهان حق بود ذرّات
٣٠-	اوست بس ظاهر وهمه مظهر	اوست مرئيّ وماسوى مرآت
٣١-	ما سِوَى اللهِ كُلُّهُ باطِل	غير عشقش بود همه طامات
٣٢-	همه عالم كتاب ومُصحف اوست	درس عِشقي بخوان ازين صفحات
٣٣-	بجز از عشق يار وذكر حبيب	همه افسانه است و شد خُرَفات
٣٤-	إنّهمْ بابُ حِكْمةِ البارىءْ	بِهِمُ اللهُ يَقْبَلُ الْحَسَنات
٣٥-	ناصح، از خانهٔ محمّد وآل	خواه علم وسعادت وبركات(٨٩)

بمعنى :

١. أيها النائمون في الغفلات ! أكثروا من ذكر هادم اللذات .

٢. أي : أيها النائمون في دار الغرور، تذكروا يوم الرحيل ويوم الممات .

٣. يقطع الموت خيوط الأمل ويطوى بشده بساط اللذات .

٤. خذ زاد الآخرة في هذه الدنيا ! قبل أن تأتيك سكرات الموت .

٥. اصرف العمر في وصول الخير ! واطلب الحق واترك الهفوات .

٦. إلى متى تصرف العمر في الشهوات، توقف ولا تقضِ وقتك على هذا النحو .

٧. العمروليّ وحانّ الأجل فأفق ! واختر طريق الطاعات !

٨. توقف ! ولا تقل : بقى فى الأجل أمد طويل فسوف يأتيك كل ما هو آت.

٩. اقتل النفس الأمارة ! لأن النبي ﷺقال : غزوة النفس أكبر الغزوات .

١٠. ضعف الطالب والمطلوب ، قَيد كل من وقع في شراء الشهوات .

١١. مضت لذة المعصية كالبرق ، ولكن قد بقيت فيك آثارها .

١٢. لو ترغب فى قرب الحق ، وطهارة القلب، دعْك من هذه الوساوس والعادات.

١٣. حذار ! لا تصرْ عبداً للشهوات ولا تجعل قبلتك (اللات و المنات !) .

١٤. ليس بصاحب قلب حي مَن لا يأخذ عبرته من مقابر الأموات .

١٥. الأموات الصامتون يتكلمون ، فأصخ سمعاً لكلامهم الدافق .

١٦. فهم جميعاً يتكلمون ويقولون بلسان الحال ، اتقوا الله واعملوا الخيرات .

١٧. أقبلوا كلكم إلى الطاعة ! واحذروا من عواقب العثرات !

١٨. هذه الدنيا قشر وتلك الدنيا لُب، فالقشر بلا لُب يجلب الحسرات .

١٩. طينة الدهر منذ خِلقتها ، عُجنت بالبلاء والآفات .

٢٠. قم فى غسق الليل ذاكراً للحق ، واطلب ماء الحياة فى تلك الظلمات.

٢١. ابحث عن خلوةٍ لذكر حضرة الحبيب ، فإلى متى تكون أسيرا لهذا الرياء ؟

٢٢. اعرض نفسك لرحمة الحبيب ، واستمع إلى : "فى أيام دهركم نفحات" .

٢٣. كل من يعرف قاضى الحاجات ، لا يمد يد رجائه إلى الخلق .

٢٤. اطلب منه كلّ ما تريده لأنه دائم الفضل سامع الدعوات .

٢٥. إنه الخالق أنه الرزاق ، إنه الحيُّ بارئ النسمات .

٢٦. صَمَدٌ لم يلدْ ولم يولد ، ومبدأ الكل غاية الغايات .

٢٧. مالكُ المُلك واسعُ الرحمة ، غافرُ الذنب رافعُ الدرجات .

٢٨. فلتفتح أُذن القلب حتى تسمع جيداً ، ذكر كل الموجودات وتسبيحها.

٢٩. كل العالم آيات للحق ، وكل الذرات برهان للحق .

٣٠. فهو الظاهر كثيراً والجميع مظهر له ، وهو المرئي وما سواه مرآة له .

٣١. كل ما سوى الله باطلٌ وكل المصائب غير عشقه .

٣٢. فاقرأ درس العشق من هذه الصفحات ، فكل العالم كتابُه ومصحفه .

٣٣. فسوى عشق الحبيب ، وذكر الحبيب ، كان قصة وأضحى خرافة.

٣٤. أنهم باب حكمة البارئ ، بهم الله يَقْبل الحسنات .

٣٥. يا ناصح ! اطلب العلم والسعادة والبركات ، من بيت محمد (ﷺ) وآله .

هذا، وعلى ضوء هذه المنظومة نعرف منهج هذا الشاعر وتفكيره ونزعته في دعوته كشاعر تعليمي صوفي متأمل وحكيم، فإنه يحذر من الوقوع في الغفلة التي تنسيهم بأن الدنيا هي دار ممر وليست دار مقر، حيث يفتتح المنظومة ببيت باللغة العربية لحث الغافلين عن الآخرة بالإكثار من تذكر الموت مقتبساً من حديث الرسول ﷺ : " أكثروا من ذكر هادم اللذات "(٩٠) .

فإن ذكر الإنسان للموت يزهّده في الدنيا، ويقبل على طاعات الله . وقال الدقاق: " من أكثر من ذكر الموت وينقطع عن اللذات أُكرم بثلاثة أشياء : تعجيل التوبة، وقناعة القلب، ونشاط العبادة، ومن نسي الموت عوقب بثلاثة أشياء : تسويف التوبة وترك الرضى بالكفاف والتكاسل في العبادة"(٩١) .

ثم يدعو الشاعر إلى التقوى، والكف عن مزاولة الرذائل كالبعد عن الشهوات وتجنب الرياء. وليتذكر ما روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : "للمرائي أربعُ علامات : يكسل إذا كان وحده، وينشط إذا كان مع الناس، ويزيد في العمل إذا أُثني عليه، وينقص إذا ذم به "(٩٢) .

هذا، كما يدعو الشاعر أيضاً إلى قصر الأمل في الحياة وقتل النفس الأمارة بالسوء، وزيارة القبور للاعتبار منها، والتأمل في مخلوقات الله عز وجل . ثم تحدث عن الدهر مبيناً أنه مملوء بالبلاء والآفات . ومع هذا نهى عن سب الدهر، عملاً

بالحديث القدسي، حيث يقول عز وجل " لا تسبوا الدهر فأنا الدهر" ، ثم دعا كذلك إلى كثرة ذكر الله وقيام الليل ، والاغتنام من أيام النفحات كالعشرة الأوائل من ذى الحجة وصوم يوم عرفة وليلة القدر . ثم عدد أسماء الله تعالى وصفاته كالخالق، والرزاق، والحى، والصمد، ومالك الملك، وواسع الرحمة، وغافر الذنب . وأكد أن ذكر الله وطاعته فى كل الأحوال هو الزاد ليوم المعاد . وأنهى الشاعر المثنوى بذكر اسمه ناصح، وأن العلم والسعادة لم يتحققا إلا مَنْ طلبهما من آل بيت محمد (ﷺ) وله رباعية تحت عنوان : "هشدار مردگان" أى "تذكير الأموات" يقول فيها :

از مَدفَنِ مُردگان رَسَد اين فرياد كاى زنده، فراموش مكن مرگ ومعاد

دوران بقا به كس وفايى نكند هُشدار و ببر از ين جهان توشه وزاد(٩٣)

بمعنى :

- يأتى هذا الصياح من مقابر الأموات قائلاً: أيها الحى لا تنس الموت والمعاد .
- زمن البقاء لا يفى لأحد ، تذكر وخذ زادك من هذه الدنيا .

فالشاعر يعظ الناس بزيارة المقابر لأنها تذكرهم بالموت والآخرة ، ثم يحث الإنسان على أن يعد زاده لهذا اليوم الرهيب بالتقى وخشية الله والعمل الصالح والقناعة.

وللشاعر رباعية أخرى يحث فيها الناس على تذكر الموت تحت عنوان "مبدا وغايت" أى "المبدأ والمعاد" يقول فيها:

اى كاش كه آدمى بدانست كه چيست از بهر چه آمده است، وَز بهر چه زيست

هم آمد و هم برفت، زين آمد وشد مقصود چه بود؟ مبدأ و غايت كيست(٩٤)

بمعنى :

- يا ليت أن الإنسان يعرف من هو ؟ ولمَ قد جاء ؟ ولمَ يعيش ؟

- لقد جاء ، وقد ذهب ، ترى وما المقصود من هذا المجيء ومن هذا الذهاب ؟
ترى ما هو المبدأ؛ وما هو المعاد؟

فالشاعر يتمنى فى هذه الرباعية أن يعرف الإنسان قدره وسبب مجيئه فى هذه الدنيا، وإلى أين تكون نهايته .

وبعد هذه الدراسة الموضوعية للشعر التعليمي عند "ناصح قمشه اى" نستعرض أبرز الملامح الفنية التي امتاز بها .

المبحث الثانى : الملامح الفنية للشعر التعليمي :

امتاز أسلوب الشاعر بالبساطة والتعبير المباشر في معظم منظوماته، وتغليبه الفكرة ووضوحها عن الصورة وغموضها، وإن لجأ أحياناً إلى التصوير والخيال فى بعض منظوماته حسب ما يقتضيه المعنى الذى يريد توصيله للمتلقى، لأن هذا هو سمة الشعر التعليمي الذى من خلاله يتحقق الغرض، ألا وهو إزالة غبار الجهل من قلوب المتلقين، وإماطة لثام الغفلة من أعينهم . ومن ثم نجد حديثه تنبيهاً ونصحاً وارشاداً أكثر منه تصويراً وايهاماً وغموضاً، وإن لم يكن هذا على حساب شاعريته التى حافظ عليها فى الوقت نفسه بالصورة التى لا تتعارض مع غرضه التعليمى . وقيل أن : " المنظوم الجيد ما خرج مخرج المنثور في سلاسته وسهولته، واستوائه، وقلة ضروراته[٩٥] . ولنتتبع أشعاره وندقق النظر فيها بشيء من الروية لنقف على أبرز ملامحه الفنية .

أولاً مزاوجته بين الأسلوبين الخبري والإنشائي :

فالكلام لا يتعدى أن يكون خبراً أو إنشاءً . وكلا البنيتين لها وظيفتها التي تؤديها في التعبير الأدبي . أما البنية الخبرية، فقد عرفت بأنها " الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته"[٩٦] وقد تحمل هذه البنية أغراضاً بلاغية تبرز قيمتها الجمالية

في النص الأدبي غير وظيفتها الأساسية وهي الحكاية . أما البنية الإنشائية فقد عرفها البلاغيون " بأنها الكلام الذي لا يحتمل الصدق أو الكذب[٩٧].

والنص الأدبي الجيد هو الذي يوظف كلا البنيتين في التعبير مُفيداً من القيم الجمالية لكليهما في إثراء الموضوعات التي يدور الحديث عنها[٩٨].

وقد نوع الشاعر بين الأسلوبين الخبرى والإنشائى، ليثير الوعى والانتباه، وليشرك المتلقى معه فى أفكاره . ويعد شيوع الأسلوب الإنشائي – بأقسامه وأنواعه – ظاهرة في الشعر التعليمي عند " ناصح قمشه اى " موظفاً إياه في التعبير عن العديد من الدلالات التي تخدم شعره . فقد خرجت أغلب الاستفهامات إلى دلالات فنية، وجاء الأمر والنهى موظفاً في " النصح والإرشاد والكف عن فعل على جهة الإلزام .

ومن نماذج الأساليب الإنشائية الطلبية التى استخدمها الشاعر ما يلى :

أ – الأسلوب الإنشائي الطلبي (الأمر) :

وهو " طلب حصول الفعل بصيغ محددة على سبيل الاستعلاء [٩٩]" وقيل على جهة الاستعلاء واللزوم[١٠٠]. وتتجلى هذه البنية بصورة واضحة عند شاعرنا إذ استخدمه بكثرة، مما يجعلنا نقف عنده باعتباره ملمحاً أسلوبياً بارزاً .

فقد جاء الأسلوب الإنشائى (الأمر) فى منظومة "در تنبيه وعبرت پذيري" التى سبق ترجمتها وتحتوى على خمس وثلاثين بيتاً أكثر من ست وعشرين مرة مثل قوله فى البيت الخامس الذى نظمه باللغة العربية .

– اصرف العمر في وصول الخير واطلب الحق واترك الهفوات

فجاء في هذا البيت الأسلوب الإنشائي (الأمر) في الفعل "اصرف" و"اطلب"، و "اترك" فوظف الأول والثاني للنصح والإرشاد لفعل الخير، ووظف الفعل الثالث على ترك فعل السوء .

وقوله في الشطر الثاني من البيت السابع في نفس المنظومة : " به خود آ و گزين ره طاعـات " أى "أفـق واختـر طريـق الطاعـات، فجـاء فـي هـذا الـشطر الأسـلوب الإنشائي (الأمر) في الفعل "به خود آ" أى " أفق " والفعل "گزين" أى (اختر) فوظف الفعل الأول للحث على الاستيقاظ من الغفلة قبل الموت ووظف الثاني للحث على طاعة الله عز وجل .

وفـي منظومـة : " در مـواعظ وعظمـت مقـام انـسان ... " التـى سـبق ترجمتهـا، وتحتوى على اثنين وأربعين بيتاً جاء الأسلوب الإنشائي (الأمر) أكثر من عشرين مرة مثل قوله :

اى دل، بپوى راه نكو كارى　　　بگزين صفا ودانش وهشيارى

بمعنى :

– أيها القلب اسلك طريق المروءة، واختر الصفاء والعلم والعقل .

فأتى بالأسلوب الإنشائي (الأمر) في الفعل " بپوى " أى " اسلك " للحث على المروءة، والفعل " بگزين " أى " اختر " للحث على الصفاء، والتزود بالعلم وإعمال العقل .

كما أتى بأسلوب (النداء) في " اى دل " أيها القلب" للحث على أعمال الخير.

وفي منظومة " در تربيت اولاد وحديث " حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه... " التى سبق ترجمتها، وتحتوى على أربعة عشر بيتاً أورد فيها ثلاثة عشر أسلوباً إنشائياً (للأمر) كقوله :

– تاديب كنش به آنچه بايد　　　تا پخته شود چنانكه شايد

بمعنى :

– أدبه بما يلزمه حتى ينضج كما ينبغي .

فجاء الأسلوب الإنشائي (الأمر) في هذا البيت في الفعل " تاديب كنش " أى "أدبه "، حيث إن " تاديب كن " فعل أمر، و" الشين " عائدة على " الابن " .

ب – الأسلوب الإنشائي الطلبي (النهى) :

هذه البنية تعني الكف عن فعل على جهة الاستعلاء والإلزام [١٠١]، ولم يوظفها الشاعر بكثرة توظيف بنية " الأمر " في شعره التعليمي . ومن أبرز استعمالاته لها، قوله في منظومة " در مواعظ وعظمت مقام انسان ... " التى سبق ترجمتها في البيت الثانى والعشرين الشطر الثاني : "هرگز مپوى راه ستمكارى"، أى " لا تسلك أبداً طـريق الظلم "، فقد أتى الأسلـوب الإنشائي (النهى) في الفعـل " مـپوى" أى "أ تسلك" للتحذير من الظلم . وقوله في نفس المنظومة في البيت الثالث والعشرين الشطر الأول : " مفروش جان خويش به جز جانان " أى "لاتبع روحك إلا للحبيب"، إذ أورد الأسلوب الإنشائي (النهى) في الفعل " مفروش " أى " لا تبع" للحث على عبادة الله عز وجل وحده .

وقوله كذلك في نفس المنظومة في البيت الرابع والعشرين :

– بر اوفتاده پاى مزن، ز نهار بر دوش كس مباش تو سر بارى

بمعنى :

– احذر ألاّ تضرب بقدمك ساقطاً على الأرض أبداً، وألا تكن حملاً زائداً على عاتق أحد .

فجاء الأسلوب الإنشائى (النهى) هنا في الفعل "مزن" أى "ألاّ تضرب"، للزجر من احتقار الآخرين، والفعل " مباش " أى " ألا تكن " للحث على الاعتماد على النفس.

وقوله في منظومة " در نكوهش ظلم وستمكارى ... " التى سبق ترجمتها في البيت الأخير الشطر الأول : "مزن تير جفا را اى كماندار"، أى " يا صاحب القوس

ألا تضرب بسهم الجفاء "، حيث جاء الأسلوب الإنشائى (النهى) في الفعل " مزن " أى "ألاّ تضرب" للتحذير من الجفاء . كما جاء الأسلوب الإنشائي (النداء) في التركيب "اى كماندار" أى "يا صاحب القوس"، للحث على تجنب الجفاء كذلك .

وقوله في منظومة " در تربيت اولاد ... " التى سبق ترجمتها في البيت الخامس الشطر الثاني : "حق ادبش مكن فراموش" أى " لا تنس حق تأديبه " إذ أتى بالأسلوب الإنشائى (النهى) في الفعل "مكن فراموش" أى " لا تنس " الذى به تقديم وتأخير، للحث على حسن تأديب الابن .

وقوله في منظومة "در فضيلت قناعت..." التى سبق ترجمتها في البيت الثانى الشطر الثاني: "مكن از حرص كار خويش دشوار " أى " لا تعسر عملك بسبب الطمع " إذ أتى بالأسلوب الإنشائي (النهى) في الفعل المركب " مكن دشوار " أى " لا تعسر " – الذى به تقديم وتأخير– للنهى عن الطمع.

جـ - الأسلوب الإنشائي الطلبي (الاستفهام):

هو " طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل بأدوات خاصة[١٠٢]، ويوظف الشاعر (الاستفهام) في أغلب استخداماته بوظائف أخرى، منتجاً دلالات جديدة تظهر من خلال السياق.

ولشاعرنا استعمالات عديدة لهذا الأسلوب، ولكنه لم يأت به بقدر أسلوب (الأمر) . ومن استعمالاته لهذا الأسلوب قوله في منظومة " در تنبيه وعبرت ... " التى سبق ترجمتها في البيت الحادي والعشرين:

خلوتى جو به ياد حضرت دوست چـــند باشى اسير اين جلوات ؟

بمعنى :

– ابحث عن خلوة لذكر حضرة الحبيب، فإلامَ تكون أسيرًا لهذا الرياء ؟

فأتى الشاعر (بالاستفهام) هنا مستخدماً أداه الاستفهام " چند " أى "إلامَ" للتحذير من الرياء . كما أتى (بالأمر) في الفعل "جو" أى " "ابحث" للحث على تذكر الله عز وجل .

وقوله في رباعية "مبدا وغايت" التي سيطر عليها أسلوب الاستفهام :

ای کاش که آدمی بدانست که چیست

از بهر چه آمده است وز بهر چه چیست

بمعنى :

– ياليت أن الإنسان يعرف من هو ؟ ولمَ قد جاء ؟ ولمَ يعيش ؟

فكرر الشاعر هنا أداتى الاستفهام " چيست " أى " من هو " و " چه " أى " لمَ " لحث الإنسان على معرفة نفسه .

وقوله في منظومة " در مواعظ وعظمت مقام انسان ... " في البيت السابع عشر:

کو کیقباد وفرّ فریدونی ؟ کو جام جمّ وقصر سِنِمّاری ؟

بمعنى :

– أين كيقباد وعظمة فريدون ؟ أين كأس جم وكأس سِنِمّار ؟

فأتى الشاعر بالأسلوب الاستفهامى فى الشطرين لاستنكار ركون الإنسان إلى الدنيا، إذ كرر أداة الاستفهام "كو" أى "أين" .

وقوله فى نفس المنظومة كذلك فى البيت التاسع والثلاثين :

کی نطفه را مصور وجان بخشد ؟ خون را که ساخت نافهء تاتاری .

بمعنى :

– من الذى صور النطفة ، ونفخ الروح فيها ؟ ومن الذى جعل الدم مسك التتار ؟

فجاء هنا الأسلوب الاستفهامي للتقرير ، حيث صور النطفة ونفخ فيها الروح، وجعل من الدم مسك التتار، فأتى بأداتى الاستفهام "كى" أى "من" ، "كه" أى "من" كذلك .

د- الأسلوب الانشائى الطلبى (النداء) .

ومن الأساليب الواضحة أيضاً أسلوب (النداء)، حيث استخدمه الشاعر بكثرة، كقوله فى منظومة "در فضيلت قناعت ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الخامس :

قناعت را شه دين ، سر سبحان "حيات طيب" ش ناميده اى جان .

بمعنى :

- أيها الحبيب : إن ملك الدين وسر الله سبحانه وتعالى، سمى القناعة حياة طيبة .

فأتى الشاعر بأسلوب النداء "اى جان" أى "أيها الحبيب" ليبين تعريف على بن أبى طالب رضى الله عنه للقناعة .

وقوله فى نفس المنظومة كذلك فى البيت التاسع الشطر الأول : "دلا، تا كى حريص مالِ وجاهى ؟ أى "أيها القلب، إلى متى أنت حريص على المال والجاه" . فأتى بالأسلوب الإنشائى (النداء) فى قوله "دلا" أى "أيها القلب" للتحذير من الحرص.

وقوله فى منظومة "دربيان فضيلت عقل وحياء ودين..." التى سبق ترجمتها:

بيامد جبرئيل وگفتش : اي يار، يكي را زين سه بگزين، اي نكو كار .

بمعنى :

- فأتى جبريل، وقال له : أيها الحبيب ! اختر واحداً من هذه الثلاثة يا حسن العمل.

فأتى هنا بأسلوبى (النداء) "اى يار" أى "أيها الحبيب" فى الشطر الأول، و "اى نكو كار" أى "يا حسن العمل" فى الشطر الثانى للحث على اختيار الأفضل .

ومن نماذج الأساليب الإنشائية غير الطلبية :

أ- أسلوب (الشرط) :

لقد شاع هذا الأسلوب فى الشعر التعليمى عند شاعرنا لما فيه من الإثارة، والتنبيه، وتعلق المتلقى بجواب الشرط مجرد سماع أداته . كقوله فى منظومة "در وصف عدل ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الرابع :

اگر خواهى سعادت باشدت يار .   به هركارى عدالت را نگه دار .

بمعنى :

- لو تريد أن تصاحبك السعادة (دائماً)، فأرع العدالة فى كل أمر .

فالبيت كله أسلوب شرط، فأتى الشاعر بأداة الشرط "اگر" أى "لو" وفعل الشرط "خواهى" أى "تريد" وجواب الشرط "نگه دار" أى "فأرع"، وجاء هذا الأسلوب للحث على العدل .

وقوله فى منظومة "در نكوهش ظلم وستمكار..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثامن الشطر الأول : "چو ظلم آرى به ظلمتها نشينى" أى "إذا ظَلمت تجلس فى الظلمات"، إذ أتى بأداة الشرط "چو" أى "إذا" وفعل الشرط "ظلم آرى" أى "ظَلمت"، وجواب الشرط "نشينى به ظلمتها" أى "تجلس فى الظلمات"، وآتى بهذا الأسلوب كذلك للتحذير من الظلم .

وقوله فى منظومة "در فضيلت قناعت ..." التى سبق ترجمتها :

چو مرغى زيرك افتد در زمانه   نيفتد خود به دام از حرص دانه .

بمعنى :

- إذا استكان فى زمنٍ طائرٌ ذكيٌّ، فلا يقع فى شباك بسبب حرصه على الحبة .

فأتى الشاعر بأداة الشرط "چو" أى "إذا" وفعل الشرط "افتد" أى "استكان" وجواب الشرط "نيفتد" أى "لا يقع"، وجاء بهذا الأسلوب لعدم اغترار الذكى بملاذ الدنيا .

ب- أسلوب (التعجب) :

لقد استخدم الشاعر أسلوب التعجب استخداماً قليلاً . ومن نماذج هذا الأسلوب قوله فى منظومة : "در وصف عدل ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثانى عشر .

چه خوش فرمود آن پيك الهى   نياميزد ستمكارى وشاهى .

بمعنى :

– ما أحسن ما قالته تلك الرسالة الإلهية، بأن الظلم والمُلك لا يجتمعان .

فأتى بأسلوب التعجب فى قوله "چه خوش" أى "ما أحسن" للتعجب والتلذذ بجمال الرسالة الإلهية .

وقوله فى منظومة "آذان ومؤذن" التى سبق ترجمتها :

اذان مى زند آهنگ عشق ونغمهء يار

چه خوش كه گوش بدين صوت دلنواز كنيم

بمعنى :

– الأذان يمثل صوت عشق ونغمة الحبيب، ما أروع أن نسمع لهذا الصوت المحبب للقلب .

فجاء أسلوب التعجب فى التركيب : "چه خوش" أى "ما أروع" للتعجب والتلذذ بصوت الأذان .

هـ - أسلوب (القسم) :

وظف الشاعر أسلوب القسم كذلك قليلاً فى شعره، لما فيه من إثارة وسرعة تطلع المتلقى كقوله فى منظومة "در بيان فضيلت عقل وحياء ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الرابع عشر :

قسم بر "والد ومولود" قرآن   بود عقل وصفات پاك، اي جان

بمعنى :

– أيها الحبيب، قسماً بالوالد والمولود ! إن القرآن هو العقل والصفات الحميدة .

فأتى الشاعر بالأسلوب الإنشائى (القسم) فى الشطر الأول بايراده كلمة "قسم" أى "قسماً" للتوكيد .

الأسلوب الخبرى :

تناول شاعرنا فى شعره التعليمى الأسلوب الخبرى لتأكيد نصائحه وتقريرها، ولكنه استخدمه بقدر أقل من الأسلوب الإنشائى كقوله فى منظومة "در فضيلت قناعت..." التى سبق ترجمتها :

قناعت پيشهء آزادگان است نشاط اين جهان وآن جهان است .

بمعنى :

– القناعة عمل الأحرار وسعادة الدارين .

وقوله فى نفس المنظومة فى البيت الرابع :

توان كرد از قناعت خانه آباد رود از حرص بيجا خـــــانه برباد .

بمعنى :

– تستطيع تعمير البيت بالقناعة، وتخريبه بالطمع أياً كان .

وقوله فى منظومة "اذان ومؤذن" التى سبق ترجمتها فى البيت الخامس :

آذان كه نغمهء اعظام حق واعلام است سعادت است بر او گوش عقل باز كنيم .

بمعنى :

– الأذان الذى هو نغمة واعلام بتعظيم الحق، من السعادة أن نفتح له أذان العقل .

وقوله فى منظومة "در تربيت اولاد ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الأول .

گفتا شه دين علي عالى آن منطق حق ابو المعالى .

بمعنى :

– قال ملك الدين على عالى الشأن : ذلك منطق الحق أبو المعالى .

وقوله فى نفس المنظومة فى البيت السادس :

تاديب كنش به آنچه بايد تا پخته شود چنانكه شايد .

بمعنى :

- أدبه بما يلزمه، حتى ينضج كما ينبغي .

ثانيا كثرة استعمال الألفاظ والتركيبات العربية والدينية :

من اللافت للنظر في شعر "ناصح قمشه اى" التعليمي أنه قد وظف الألفاظ العربية وتراكيبها ، توظيفاً جيدًا ؛ نتيجة لثقافته العربية الواسعة العميقة ، إلا أنه كان يورد أحياناً الألفاظ والتركيبات العربية ذات الألف واللام مجردة منها لمحافظته علي قواعد اللغة الفارسية .

ومن أمثلة ذلك ايراده الكلمات والعبارات العربية والدينية مثل كلمة " ارشاد " ، و "حلال"، و"معاد" في منظومة " در تربيت اولاد ... " التي سبق ترجمتها ، وكلمة "مؤذن" ، و " عجز"، و " عقل " ، و"حشر " ، و " أذان " في منظومة " أذان ومؤذن " التي سبق ترجمتها، وإيراده لعبارة " طريق عدل " ، و " نقاش ازل " ، و" كتاب حق " ، و " كلام وحي القرآن " في منظومة " در وصف عدل ..." التي سبق ترجمتها ، وعبارة " علم مبارك " في رباعية " علم مبارك " التي سبق ترجمتها ، وايراده لكلمة "تقوي" في منظومة " در فضل تقوي ..." التي سبق ترجمتها . وإيراده لعناوين العديد من منظوماته وبعض رباعياته بالعبارات العربية كالرباعية التي عنونها بـ "مدرسهء قرآن" والرباعية التي عنونها بـ "مبدا ومعاد"، بالاضافة إلي ايراده عناوين العديد من منظوماته بالأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال علي بن أبي طالب رضي الله عنه " .

ثالثا التنــاص :

هو ظاهرة تشكل أبعاداً فنية وإجراءات أسلوبية تكشف عن التفاعل وأشكاله المختلفة بين النصوص، إذ يقوم باستدعاء النصوص بأشكالها المعددة، الدينية والتاريخية على أساس وظيفي يجسد التفاعل الخلاق بين الماضي والحاضر(١٠٣) وهو عند " جوليا كريستيفا " "أحد مميزات النص الأساسية والتي تُحيل على نصوص

أخرى سابقة عنها أو معاصرة لها"[١٠٤] وهناك رأي آخر يقول: " إن الوقائع التناصية تقوم في تفاعلها وإنتاجها تبعاً لعلاقات مختلفة، قد تكون الاستعادة، أو التذكر أو التلميح، أو إيراد الشواهد، أو التقليد، أو المحاكاة الساخرة وغيرها مما تقع عليه من فنون أدبية، متعمدة أو عفوية، بفعل (الاختطاف) أو (التملك) أو بمفاعيل (الذاكرة) الناشطة في الكتابة[١٠٥].

فالتناص يشكل نتاج ثقافة الشاعر الواسعة، ويقوم على إبراز التفاعل النصي الموجود في النص نفسه، مع الإشارة إلى النصوص الأخرى التي تقع في نطاق ثقافة الشاعر، ووفق هذه العلاقات .

ونجد شاعرنا يتناص كثيراً مع القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، والموروث العربي والشعر العربي الحديث، والموروث الفارسي .

أ – التناص مع القرآن الكريم والأحاديث الشريفة :

لجأ الشاعر إلى التناص مع القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، لتقرير المفاهيم التي كان يقدمها في شعره التعليمي وتقديسها والأخذ منها . ذلك لأن كلام الله عز وجل، وأحاديث الرسول ﷺ أمران يوجبان التسليم التام، ولاشك في صحتها . وبشكل عام ما يبرر كثرة استدلاله بالقرآن الكريم والحديث الشريف، هو انشغاله بحرفة الوعظ والإرشاد، كما أن اشتغاله بالتدريس جعل ذهنه مشغولاً على الدوام بالقرآن الكريم والحديث الشريف .

فلقد نثر الشاعر ألفاظ القرآن الكريم في معظم منظوماته للتدبر والاستغراق المستمر في لطائفه والتبرك والاستشهاد في اثبات المدّعي باقتضاء حال المخاطب والمتكلم – وهو ذاته – فقد كانت ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه أول ما اتجهت إليه أنظار أدباء الفرس[١٠٦]، فالاستشهاد بألفاظ الآيات الكريمة من محاسن الكلام، ودليل واضح البرهان على الإبداع والانسجام[١٠٧]. ويتفق مع مفهوم الوعظ والإرشاد الذى يغلب على طابع الشعر التعليمي .

وفيما يلي بعض النماذج على توظيف الشاعر للآيات القرآنية في شعره التعليمي :

ففي منظومة : " در فضيلت تقوا وحديث " ليس العيد لمن لبس الجديد بل العيد لمن أمن من الوعيد " التى سبق ترجمتها يقول الشاعر في البيت السادس :

گفت خداوند جهان آفرين " أزلفت الجنـةُ للمتقيـن"

بمعنى :

- قال الله خالق الدنيا : " أزُلفت الجنة للمتقين " .

يتناص قول الشاعر : " أزلفت الجنة للمتقين " مع الآية ٩٠ من سورة الشعراء تناصاً كلياً .

وفي منظومة " در تنبيه وعبرت پذيرى " التى سبق ترجمتها استعان الشاعر بالآيتين الكريمتين " الله الصمد، لم يلد ولم يولد " من سورة الإخلاص في قوله :

صَمَدٌ لَم يَلِدْ وَ لَم يُولَـد مَبْدَأُ الْكُلِّ غايَةُ الغايات

ويتناص الشاعر كذلك في نفس المنظومة مع قوله عز وجل : "... ضعف الطالب والمطلوب " آية (٧٣) من سورة الحج في البيت العاشر الذي يقول فيه :

ضَعُفَ الطّالب است والْمطلوب هر كه افتادِ در پي شهوات

بمعنى :

- ضعف الطالب والمطلوب ، قيد كل من وقع في شراء الشهوات.

واستفاد الشاعر فى تصوير قصر عمر الظلم فى منظومة "در نكوهش ظلم وستمكارى..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثالث من قوله تعالى : "...فأما الزبد فيذهب جفاء..."(١٠٨)حيث يقول الشاعر :

ستمگـر را بقا همچون حباب است ولى مظلوم باقى همچو آب است

بمعنى :

- إن بقاء الظالم مثل بقاء الزبد، ولكن المظلوم باقٍ مثل بقاء الماء .

ومن نماذج توظيف الشاعر للأحاديث النبوية الشريفة، إنه عنون بعض منظوماته مثل منظومة: " در فضيلت قناعت وحديث : " عز من قنع وذل من طمع " أي في فضيلت القناعة وحديث : " عز من قنع وذلك من طمع "، ومنظومة : در نكوهش ظلم وستمكاري واشاره به حديث " الظلم ظلمات يوم القيامة " أي " في مذمة الظلم والاستبداد، واشارة إلى حديث : " الظلم ظلمات يوم القيامة " وقد أشرنا إلى هذه الأحاديث النبوية الشريفة من قبل.

ولقد تناص الشاعر تناصاً كلياً في منظومة " در تنبيه وعبرت پذيري " مع الحديث الشريف الذي يقول فيه ﷺ : " أكثروا ذكر هادم اللذات "(١٠٩) في البيت الأول الذي يقول فيه :

أيُّها النائمونَ في الغَفَلات　　　أكثِرواذكـرَ هــادِمِ اللَّذّات

و لمح إلى حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه : " رأيت جعفر بن أبي طالب ملكاً يطير في الجنة ذا جناحين يطير بهما حيث يشاء مقصوصة قوادمه بالدماء " (١١٠) في منظومة "در مواعظ وعظمت مقام انسان ..." التي سبق ترجمتها فى البيت الذى يقول فيه :

بال وپرى گشا وعروجى كن　　　اى مرغ حق ، كه جعفر طيّارى

بمعنى :

- يا طائر الحق افتح جناحاً ، واصعد إلي الأعلي لأنك جعفر الطيار .

ويتناص كذلك فى منظومة "در بيان فضيلت عقل وحياء ودين ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثانى مع قول الرسول ﷺ : "لن ينظر الله إلى صوركم وأموالكم إنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالك(١١١) حيث يقول:

جمال آدمي نَزْ صورت اوست　　　به اوصاف كمال وخلق نيكوست

بمعنى :

- جمال الإنسان ليس في صورته، بل هو بكمال الأوصاف، وحسن الخُلق .

ب - التناص مع الموروث العربي والشعر العربي الحديث :

اهتم شاعرنا بالعديد من أقوال علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – وبقراءة أشعار بعض الشعراء العرب القدامى والمحدثين، لما له من أفق واسع واطلاع على كنه لغتنا العربية. كايراده لقول على بن أبى طالب – رضي الله عنه – : " بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته [١١٢] في عنوان منظومته التى سبق ترجمتها ويقول فيها: " در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست " واشاره به فرمايش امير المؤمنين على عليه السلام "بصنع الله يستدل عليه وبالعقول تعتقد معرفته"، أي " في بيان أن العالم كله كتاب لقدرة الله تعالى وصنعه " واشارة إلى حديث أمير المؤمنين عليه السلام : " بصنع الله يستدل عليه وبالعقول تعتقد معرفته".

ويتناص الشاعر في منظومة " در بيان فضيلت عقل وحياء ودين... " التى سبق ترجمتها مع بيت من أبيات رويت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كان ينشد ويترنم بها وهي:

إن المكارم أخلاق مطهرة   فالعقل أولها والديـــــــن ثانيها
والعلم ثالثها والحلم رابعها   والجود خامسها والعرف سادسها[١١٣]

إذ ينظم الشاعر الحديث الذي خَير فيه سيدنا جبريل آدم عليه السلام بأحد الثلاث العقل والحياء والدين واختار آدم العقل وقد أشرنا إلى ذلك من قبل[١١٤] .

وتأثر " بلبيد بن ربيعه العامري* الذي ذكره الرسول ﷺ في قوله: " إن شعراء الجاهلية لم ينظموا شعراً أنبل من شعر لبيد[١١٥]"، وورد هذا القول برواية أخرى، إذ ذكر أن الرسول ﷺ قال : "أفضل كلمة قالها شاعر كلمة لبيد"[١١٦].

فنجد شاعرنا يتناص في منظومة " در تنبيه وعبرت پذيري" التى سبق ترجمتها في البيت الحادي والثلاثين مع بيت للبيد بن ربيعة الذي يقول فيه :

ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ   وكلّ نعيم لا محالة زائـل[١١٧]

إذ يقول شاعرنا :

ما سوى الله كـــــله باطـل غير عشقش بود همه طامات

بمعنى :

– ما سوى الله كله باطل، وكل المصائب غير عشقه .

وتأثر كذلك بالمقولة المشهورة "ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع " التى قالها الإمام الشافعى رضى الله عنه [١١٨] ، فى منظومة " در نكوهش ظلم وستمكارى..." البيت الحادى عشر الذى يقول فيه :

اگر چون تيرْ ظالم اوج گيرد ببين كاخر به خاكْ او مى نشيند

بمعنى :

– وتنبه إن علا الظالم كالسهم، فإنه فى النهاية يستقر فى التراب .

كما تأثر بالشعراء العرب المحدثين كأمير الشعراء أحمد شوقي في قصيدة قالها بمناسبة اصلاح الأزهر الشريف عام ١٩٢٤م في قوله :

قم في فَم الدنيا وحي الأزهرا وانثر على سمع الزمان الجوهرا[١١٩]

إذ يتناص الشاعر في منظومة " در تنبيه وعبرت پـذيري..." مع هذا البيت في البيت الذي يقول فيه :

در دل شب به ياد حق برخيـز آب حيوان طلب در آن ظلمات

بمعنى :

– قم فى غسق الليل ذاكراً للحق ، واطلب ماء الحياء فى تلك الظلمات .

جـ - التناص مع الموروث الفارسي :

تأثر الشاعر ببعض شعراء الفرس القدامى كعمر الخيام*، وفريد الدين العطار*، وجلال الدين الرومي، وسعدي الشيرازي، وغيرهم، والدليل على ذلك، ذكره لبعض

الشعراء في بعض منظوماته كذكره لسعدي والعطار وحافظ في منظومة : "مرغ دل "

أي " طائر القلب حيث يقول:

ز نظم دلگش ناصح در اهتزاز آمد   روان سعدي وعطار وخواجه شيراز(١٢٠)

بمعنى :

– اهتزت روح سعدي والعطار وشيخ شيراز، من نظم ناصح البديع .

ونجد الشاعر يتناص في رباعية " مبدا وغايت " أي " المبدأ والغاية " التى سبق ترجمتها مع رباعية عمر الخيام التي يقول فيها :

أز آمدنم نبود گـــردون را ســـود   وز رفتن من جــلال وجاهش نفزود

وزهيچ كسي نيز دو گوشم نشنود   كاين آمدن ورفتم از بهر چه بود(١٢١)

بمعنى :

– لن يفيد الفلك من مجيئي، كما لن يزيده رحيلي جلالاً وجاهاً

– ولم تسمع أذناي من شخص قط، لماذا كان مجيئي ورحيلي !(١٢٢)

إذ يقول شاعرنا :

اى كاش كه آدمى بدانست كه چيست   از بهر چه آمده است، وَز بهر چه زيست

هـم آمـد و هم برفت، زين آمد وشـد   مقصود چـه بـود؟ مبـدأ و غـايت كيست

بمعنى :

– ياليت أن الإنسان يعرف من هو ؟ ومن أجل ماذا قد أتى ؟ ومن أجل ماذا قد عاش ؟

– هكذا جاء، وهكذا ذهب، تُرى وما المقصود من هذا المجيء وهذا الذهاب ؟ ترى ما هو المبدأ، وما هو المعاد ؟

ويتناص الشاعر كذلك في منظومة " در بيان فضيلت عقل وحياء ودين ..." التى سبق ترجمتها مع بيت في منظومة سعدي الشيرازي في قوله :

تن آدمى شريف است به جان آدميت نه همين لباس زيباست نشان آدميت[١٢٣]

بمعنى :

- جسد الإنسان يشرف بروح الإنسانية، ولا يعد هذا اللباس الجميل علامة على الإنسانية.

حيث يقول شاعرنا :

جمال آدمي نز صورت اوست به اوصاف كمال وخلق نيكوست

بمعنى :

- جمال الإنسان ليس في صورته، بل هو بكمال الأوصاف، وحسن الخلق .

ونجده يتأثر بكأس جمشيد في منظومة : " در مواعظ وعظمت مقام انساني..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثالث كحافظ الشيرازي في قوله :

آيينهء سكندر جام جم مى است بنگر تـا بـر تـو عَرضـه دارد احـوال ملـك دارا[١٢٤].

بمعنى :

- انظر لمرآة الاسكندر فهي كأس جمشيد، حتى تعرض عليك أحوال ملك دارا

إذ يقول شاعرنا :

جام جهان نما تويى اى انسان چون تو رقم نزد قلم بارى

بمعنى :

- أيها الإنسان أنت الكأس الذي يُرى العالم، ما خلق البارئ مثلك .

واستفاد الشاعر من التراث الفارسى كاستفادته من قصر عمر الظالم بسبب ظلمه من حكاية وردت فى مرزبان نامه عن استفسار"أنو شروان" العادل أحد الحكماء عن سبب قصر عمر الصقر وطول عمر العصفور فأجابه الحكيم : الأول بسبب ايذائه

والثانى بسبب قلة ايذائه[١٢٥] فى منظومة "در نكوهش ظالم وستمكارى..." التى سبق ترجمتها فى البيت الرابع الذى يقول فيه :

ستمگر كم بقا وتيره روز است   چو در وى فكر ظلم خانه سوز است

بمعنى :

- إن الظالم قصير العمر، مكدر الحياة، لأن الظلم عنده حرق المتاع .

وإن كنا قد أشرنا إلى غلبة الطابع التعليمى على شعره، إلا أنه فى أحايين كثيرة لا ينسى شاعريته، ولعلها- مع قلتها - تبرز فى صوره البيانية ومحسناته البديعية التى نشير إليها فى هذا الجزء .

رابعا الصورة البيانية :

الصورة البيانية هي التعبير عن المعني المقصود بطريق التشبيه أو المجاز أو الكناية أو تجسيد المعاني[١٢٦] . ويقول عبد القاهر الجرجاني إن الصور البيانية تقوم رعايتها علم البيان من تشبيه وتمثيل ، واستعارة ، وكناية . وهذه الوسائل تعطي ميداناً فسيحاً، وأفقاً واسعاً لإدراك مناحي الجمال ، والتعبير البلاغي والتصوير الفني[١٢٧] .

والتصوير البياني هو الذي يعبر بالصورة المحسّة المتخيلة عن المعني الذهني ، والحالة النفسية ، وعن الحادث المحسوس ، والمشهد المنظور ، وعن النموذج الإنساني ، والطبيعة البشرية ، ثم يرقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة ، أو الحركة المتجددة ، فإذا المعني الذهني هيئة أو حركة ، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد ، وإذا النموذج الإنساني شاخص حيّ ، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية ، فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظره، فيردها بشاخصة حاضرة ؛ فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل ...[١٢٨] فالصورة هي التي تظهر فيها مقدرة الشاعر ، وتبرز تمكنه من الصنعة الشعرية .

وطبيعة الموضوع وكونه تعليمياً فرض على شاعرنا اللجوء المباشر في التعبير ، وهذا توفيق منه لأنه يهدف إلي إيصال فكرته ومضمونها إلي الناس بيسر وسهولة ويضمن حسن تلقيهم لها وتأثرهم بها .

وقد نري أحياناً في شعره بعضاً من التصوير والخيال كما في منظومة " در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست ..." التى سبق ترجمتها ، ومنظومة " در مواعظ وعظمت مقام انسان ..." التى سبق ترجمتها، وهذا لا يتناقض مع وصفنا له بالمباشرة في التعبير ، لأنه من الطبيعي أن يغلب عليه أحياناً طابع الشاعرية كما يحدث للفردوسي* في شهنامته التي كان يعبر عن أحداثها التاريخية بأسلوب أقرب إلي المباشرة .

وكان يلجأ أحيانا إلي شاعريته حين يتناول أحداثا ذات طابع رومانسي مثل تناوله لقصة الحادثة المفجعة التي وقعت بين البطل رستم وابنه البطل سهراب، وعلم بطله رستم أن قتيله "سهراب" إن هو إلا ابنه"[129]، فناحه بقطعة أدبية رائعة يشكو فيها قسوة الدنيا والأيام بشاعرية أخاذه تناقض أسلوبه في سرد الأحداث التاريخية التي يستهلها بهذا البيت :

كنون رزم (سهراب) و (رستم) شنو ديگرها شنيدستي اين هم شنو[130]

بمعني :

استمع الآن إلي قصة (رستم) و(سهراب) ، وأصغ إليها كما أصغيت إلي غيرها من قصص عجاب..."[131]؛ وبالتدقق في الشعر التعليمي الذي تناوله شاعرنا وجدنا أنه وظف صوراً بسيطة ومركبة لنقل فكرته ، والتأثير بها علي المتلقي .

أ - الصورة المفردة :

الصورة المفردة هي أبسط جزئيات التصوير ، حيث يمكننا عن طريقها دراسة الصورة الشعرية التي تتضمن تصويراً جزئياً محدداً هو ما نطلق عليه "الصورة البسيطة" التي هي جزء في تركيب بناء الصورة المركبة الأكثر تعقيداً ، وتشتمل علي عدة صور مفردة ، تربط بينها علاقات خاصة نفسية ومعنوية تسهم في بنائها بناء محكماً [132].

ومن نماذج هذه الصور المفردة عنده الاستعارة* والكناية* والتشبيه* .

وهذا نموذج له في توظيفه للاستعارة من منظومة "در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست ..." التى سبق ترجمتها .

فيقول في الشطر الأول من البيت الرابع : " در اين دفتر به چشم دل نظر كن " أي " انظر فى هذا الكتاب بعين القلب " فجاءت الاستعارة المكنية هنا فى التركيب "به چشم دل" أى "بعين القلب" إذ شبه القلب بانسان ، وحذف المشبه به وأتي بأحد صفاته وهي " العين " ثم أتي بفعل الأمر "نظر كن" أي " انظر " للترشيح والتقوية" .

ومن الاستعارات التي وظفها كذلك قوله في منظومة " در وصف عدل وحديث..." التى سبق ترجمتها في البيت الثالث عشر في الشطر الثاني : " زمين از لنگر عدل استوار است" أي " الأرض ثابتة من رسو العدل " ، فجاءت الاستعارة المكنية في التركيب " لنگر عدل" أي "رسو العدل" ، فشبه العدل بالسفينة ثم حذف المشبه به وأتي بصفة من صفاته وهو " لنگر" أي " رسو " وقوله كذلك في منظومة : " آذان ومؤذّن " التى سبق ترجمتها في البيت الثالث : " اذان به سوي نمازت بخواند " أي " الأذان يدعوك إلي الصلاة " فأتي بالاستعارة المكنية في "اذان بخواند " أي " الأذان يدعو " حيث صور الأذان بانسان وحذف المشبه به وأتي بصفة من صفاته وهى الدعوي . وقوله في منظومة " سَحر حلال " أي " سحر الحلال " في البيت السادس الشطر الأول: " گفت خاري به گلي" أي " قالت شوكة لوردة" حيث صور الشوكة والوردة بشخصين يتجاذبان أطراف الحديث وفيها تشخيص .

وفي استخدامه الكنايات يقول في منظومة " سحر حلال " التى سبق ترجمتها في البيت التاسع :

حُسن يوسف نتوان ديد حسود   جز كه صاحبدل چون يعقوبى

بمعني :

- لا يمكن لحسود أن يري حسن يوسف ، إذْ لم يره إلا طاهر القلب مثل يعقوب.
- فحسن يوسف كناية عن شدة جماله . وأتي بأسلوب القصر في الشطر الثاني للتوكيد وتخصيص الحكم .

ومن كناياته كذلك قوله في منظومة " در تنبيه وعبرت ..." التى سبق ترجمتها في البيت الثاني :

يعني اي خفتگان دار غرور   ياد رحلت كنيد وروز ممات

بمعني :

- أي : أيها النائمون في دار الغرور ، تذكروا يوم الرحيل (ويوم الممات) .

فكني الشاعر عن الدنيا بدار الغرور ، وكني عن الآخرة بيوم الرحيل ويوم الممات.

وقوله في منظومة " آذان ومؤذن " التى سبق ترجمتها في البيت السابع الشطر الأول: " مؤذنان همه در حشر سر فرازانند " أي " المؤذنون جميعهم رافعوا الرءوس يوم المحشر " ، فالكناية هنا في كلمة "حشر " أى " يوم المحشر " ، كناية عن يوم الحساب . وفي التركيب: " سر فرازانند " أي " رافعوا الرءوس " كناية عن العزة، وسر الجمال فيها توضيح المعني برسم صورة لها .

ومن تشبيهاته قوله في منظومة : " در تربيت اولاد وحديث ..." التى سبق ترجمتها في البيت السابع : "ده پرورشش چوگل به گلزار " أي " ربه مثل الزهرة في الروضة " فأتي بالتشبيه الصريح في التركيب "ده پرورشش چو گل " أي " ربه مثل الزهرة" حيث أورد أداة التشبية "چون" أى "مثل"، وشبه الابن بالزهرة التي تحتاج إلي الرعاية والعناية .

وقوله في منظومة " در فضيلت تقوا ... " التى سبق ترجمتها في البيت الأول الشطر الثاني: " سعي كن وگوهر تقوا طلب" أي " اسع وانشد جوهر التقوي " ، فأتي بالتشبيه في التركيب " گوهر تقوا " أي " جوهر التقوي " فشبه الجوهر بالتقوي .

وقوله في منظومة : " در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست ..." التي سبق ترجمتها في البيت الثامن عشر :

همه هستي كه غيب وآشكارند　　　　به پيش طلعتش آيينهء وارند

بمعني :

- إن الوجود كله ظاهره وباطنه ، كالمرآة .

فالبيت كله تشبيه صريح ، وأتي بأداة التشبيه " وار " أي " مثل " في نهاية البيت ، فشبه كل الوجود بالمرآة .

ب- الصورة المركبة :

يقصد بها العلاقة بين صورتين مفردتين أو أكثر ، وما ينتج من هذه الصلة من معني ، فالشاعر لا يعتمد في تصوير الحالة أو ابراز المشهد أو تجسيد الفكرة ، وتجريد المحسوس علي صورة واحدة ، بل يجنح إلي إنماء الصورة أو الاتيان بصورة جزئية مماثلة أو صورة أخري مقابلة ، المهم في كل هذا هو الوصول بالصور التي تكون الدوافع المتفرقة إلي احساس موحد عن طريق وفرة الصور وتداخلها وتفاعلها(١٣٣) .

وقد وظف شاعرنا الصورة المركبة فى شعره التعليمى . ومن هذه الصور قوله في منظومة "در بيان فضيلت عقل وحياء ودين ..." التى سبق ترجمتها فى البيت الثالث عشر :

خرد اصل است واخلاق حميده　　　　فروع او بود، اي نور ديده

بمعنى :

- العقل هو الأصل، وفروعه هي الأخلاق الحميدة يا قرة العين !

فجاء هنا استعارة مكنية، إذ شبه العقل بجذع الشجرة، وحذف المشبه به وأتى بصفة من صفاتها، وهى الفروع التى شبه بها الأخلاق الحميدة .

وقوله فى نفس المنظومة فى البيت الخامس عشر :

به هر دل، عقل شمع خود برافروخت   حيـا وديـن بـه صـاحبـدل بياموخت

بمعنى :

- في أي قلب أضاء العقل سراجه، وعَلمَّ العاقل الحياء والدين .

حيث أتى الشاعر بالاستعارة المكنية فى الشطر الأول فى التركيب "عقل شمع خود برافروخت" أى "أضاء العقل سراجه" إذ شبه العقل بانسان وحذف المشبه به وأتى بشيء من لوازمه وهو انارة السراج، وبه تجسيد لأن العقل شيءٌ معنويٌّ، وانارة السراج شيءٌ ماديٌّ . وأتى فى الشطر الثانى باستعارة مكنية أخرى فى كلمة "بياموخت " حيث شبه العقل بالمعلم وحذف المشبه به وأتى بشيء من صفاته وهو التعليم .

وقوله كذلك فى منظومة " در تنبيه وعبرت پذيري" التى سبق ترجمتها فى البيت الثالث :

بگسلد مرگ رشته هاي امل   سخت پيچد بساط مُشتهيات

بمعنى :

- يقطع الموت خيوط الأمل، ويطوى بشده بساط اللذات .

فأتى الشاعر بالاستعارة المكنية فى التركيب " بگسلد مرگ " أى يقطع الموت" إذ شبه الموت بألة حادة، وحذف المشبه به وأتى بشيء من لوازمه وهو القطع، ثم أتى بالتشبيه فى التركيب " رشته هاي امل" أى " خيوط الأمل" إذ شبه الأمال بالخيوط . والخيوط فيها تجسيدٌ وأتى بتشبيه آخر فى التركيب " بساط مُشتهيات " أى بساط اللذات، حيث يشبه البساط باللذات، والبيت كله استعارة مكنية فى كلمة "پيچد" أى "يطوى" ، إذ شبه الموت بانسان، وحذف المشبه به، وأتى بصفة من صفاته وهى الطوى .

وجاءت الصورة المركبة كذلك فى نفس المنظومة فى البيت التاسع الذى يقول فيه:

نفس امَاره كُش كه گفت نبيّ: عَزْوةُ النَّفسِ آكْبَرُ الْغَزَوات

بمعنى :

- اقتل النفس الأمارة بالسوء! عملاً بقول النبي ﷺ : غزوة النفس أكبر الغزوات.

فجاءت الاستعارة المكنية فى التركيب " نفس امَاره كُش" أى أقتل النفس الأمارة" إذ شبه النفس الأمارة بالإنسان وفيها تجسيد، وجاءت كذلك فى الشطر الثانى فى التركيب " غزْوةُ النَّفسِ" فشبه النفس بعدو، ثم حذف المشبه به، وأتى بشيء من صفاته وهو الغزو .

ومن الصور المركبة كذلك قوله فى منظومة "در نكوهش ظلم وستمكارى..." فى البيت الثالث :

ستمگر را بقا همچون حباب است ولى مظلوم باقى همچو آب است

بمعنى :

- بقاء الظالم مثل بقاء الزبد ، ولكن المظلوم باقٍ مثل بقاء الماء .

ففى البيت الأول تشبيهان صريحان لأنه أتى بأداة التشبيه " همچون" فى الشطرين، فشبه بقاء الظالم بزبد الماء فى سرعة انتهائه، وشبه المظلوم بالماء فى بقائه .

خامساً المحسنات البديعية :

لقد ولع الشاعر بالفنون والصناعات البديعية التى تنساب دون تكلف أو اجهاد للنفس مما يزيدها قيمة، ويكسب الفكرة قوة ووضوحاً، وأكد ذلك أحد النقاد بقوله: "اعلم أن محاسن الشعر ثلاثة : التطبيق والتجنيس والمقابلة(١٣٤) .

ومن المحسنات البديعية التى استخدمها الشاعر :

أ - (الجناس)* :

لقد وظف الشاعر الجناس في بعض منظوماته مثل قوله في منظومة " در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست .." التي سبق ترجمتها في البيت العاشر :

تو را فطرت همی گوید به تعلیم   كه نقشى نيست بی نقاش ترسيم

بمعني :

- الفطرة تعلمك قائلة : لا وجود لصورة بلا مصور يرسمها .

فاستخدم الشاعر الجناس الناقص في كلمتي " نقشي " ، " نقاش " أي " الصورة" "والمصور" .

ب _ (الطباق)* :

من المحسنات البديعية التي وظفها الشاعر في بعض منظوماته في الشعر التعليمي كقوله في منظومة " آذان و مؤذن " في البيت العاشر :

كلام ناصح اگر كوته است ومختصر است   بيا به شرح كلامش سخن دراز كنيم

بمعني :

كلام ناصح لو كان مقتصراً ومختصراً ، فهيا نطيل الحديث في شرح كلامه .

فأتي الشاعر بالطباق في كلمتي " كوته " ، و " دراز " أي " قصير " ، و "طويل"، كما أتي بالتراف بين كلمتي " كوته " ، و " مختصر " أي " قصير " ، و "مختصر " .

جـ- (مراعاة النظير)* :

والشاعر له منظومات أيضاً وظف فيها فن " مراعاة النظير " مثل قوله في منظومة " سحر حلال " التي سبق ترجمتها في البيت السادس الشطر الأول : " گفت خاري به گلى اندر باغ " أي "قالت شوكه لوردة في الحديقة " . فأتي بكلمة " گلى " أي " وردة " وكلمة "باغ" أي " حديقة " مراعاة نظير لجذب الانتباه .

د - (تنسيق الصفات)* :

أتي الشاعر بهذا الفن أيضاً في بعض منظوماته مثل قوله في منظومة " دربيان اين كه صلاح وفساد جامعه به صلاح وفساد علما وامراء ..." التي سبق ترجمتها في البيت الأول:

گفت پيمبر سر وسر امم　　　مظهر حق ربط حدوث وقدم

بمعني :

- قال الرسول (ﷺ) أول وسر الأمم ، ومظهر الحق ، وربط الحدوث والقدم .

فأتي الشاعر بعدة صفات للرسول (ﷺ) وهي " سر " ، و " سرامم " ، و " مظهر حق " ، و"ربط حدوث وقدم " ، أي " أول " ، و " سر الأمم " و " مظهر الحق ، و"ربط الحدوث والقدم " .

هـ- (التكرار)* :

لقد وظف الشاعر التكرار في منظوماته سواء أكان تكرارًا للألفاظ أم تكرارًا للمعاني .

ومن نماذج تكراره للألفاظ قوله في منظومة " در بيان اين كه عالم سراسر كتاب صنع وقدرت خداست... " التي سبق ترجمتها في البيت التاسع :

تعقل كن در اين طومار هستي　　　بخوان آيات حق وحق پرستي

بمعني :

- تعقل الوجود في هذه التميمة ، واقرأ آيات الحق وعبادة الحق .

فكرر الشاعر هنا " حق " ، أي الحق .

ومن نماذج تكراره للمعنى قوله في رباعية " بلبل اسير " أي " البلبل الأسير "

يا للعجب مرغ لاشه خور آزاد است　　　بى غصه ورنج ، سرخوش ودلشاد است

بمعني :

- ياللعجب ، من الطائر آكل الجيف ! إنه حر ، وفي مرح وسرور لا يشوبهما حزن ، ولا يحس معهما بنصبٍ ولا مشقة .

فكرر الشاعر هنا كلمة سرخوش ، و " دلشاد " أي " فرح وسرور " علي سبيل الترادف .

خاتمة :

والآن بعد أن عرضت أهم ما ضمنه شاعرنا في شعره التعليمي ننهي دراستنا بخاتمة تبين أهم ما توصلنا إليه من نتائج .

١. أن الحاج عبد الرحيم ملكيان المتخلص " بناصح قمشه اى " المولود عام ١٣٤٢ هـ ، ١٩٢٢م فى مدينة "شهر ضا"، وأكبر رجالها سناً اهتم بالشعر التعليمي نتيجة لتعلمه علي يد الأساتذة الكبار في الحوزة العلمية ، وبسبب نزعته الدينية ، واتجاهه إلي الوعظ والإرشاد. ويعد شعره وسيلة للتربية والتهذيب ، وتعليم المعارف الدينية والفضائل الأخلاقية والنصيحة . فشعره له قيمة كبيرة يأخذ منها كل انسانٍ بقدر ادراكه وسعة أفقه ، وربما كان هذا هو السبب في استخدام الشاعر لغةً قريبة من العامية أو يمكن القول إنه استخدم لغة وسطيةً بين الفصحي والعامية . فهو يشرك المتلقي فيما يحثه عليه من عمل الخير أو نهيه عن الشر ، وما يجب أن يكون عليه ، وما يجب أن يتحاشاه ويتباعد عنه، ويسلك في ذلك أساليب الترهيب والترغيب والنصح والإرشاد ، وكلامه بأى حال من الأحوال لا يخلو من اللطائف العرفانية .

وبهذه اللغة الوسطية بين الفصحي والعامية يصبح كلامه أكثر حيوية ، وتناسباً لهدفه وغرضه الشعري ، مما يسهم في تربية الذوق الإسلامي وتهذيب الناشئين ، فيقف في شعره موقف المعلم من تلاميذه أو الحكيم أو الواعظ الذي يوجه الناس ويريهم سبيل الرشاد من منبره .

٢. الشاعر يأتينا بحكم أخلاقية ومواعظ وأمثال سائرة ، سجل فيها خلاصة تجاربه وأرائه في الحياة ، مصوغة صياغة سهلة ، وبأسلوب بسيط ، فتخف علي الألسنة وتعلق بالذاكرة ، ويسهل تداولها ، ويسرع إلي الذهن استدعاؤها واستحضارها .

٣. لقد استخدم شاعرنا مضامين شعره من مصادر دينية كالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة لتقرير مفاهميه التي يقدمها في شعره ، ويغري المتلقي بالأخذ بها تقديساً لها ، لأن كلام الله عز وجل وأحاديث الرسول (ﷺ) أمران يوجبان التسليم التام ، ولا شك في صحتهما . كما أن الاستشهاد بهما من محاسن الكلام ، وهما يتفقان مع مفهوم الوعظ والإرشاد الذي يغلب علي طابع الشعر التعليمي ، ويتناسب معه .

٤. نري أن للشاعر تناصاً في شعره مع الموروث العربي ، والشعر العربي الحديث كتناصه مع أقوال علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – وحكمه وأشعاره . وتناصه مع بيت لبيد بن ربيعه العامري الذي ذكره الرسول (ﷺ) بقوله : " أفضل كلمة قالها شاعر كلمة لبيد " وتناصه مع أحمد شوقي في القصيدة التي قالها بمناسبة اصلاح الأزهر الشريف ، وتناصه كذلك مع الأمثال العربية .

ولديه أيضاً تناص مع الموروث الفارسي ، كتناصه مع شعر عمر الخيام وجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي ، وتناصه كذلك مع حكاية وردت في " مرزبان نامه " لابن رستم بن شروين ، الذي ألفها باللهجة الطبرية ، ونقلها سعد الدين الوراويني بالفارسية .

٥. يتميز أسلوبه بالبساطة والتعبير المباشر في معظم منظوماته علي ما أشرنا، وتغليبه الفكرة ووضوحها عن الصورة وغموضها . وإن لجأ الشاعر أحيانا إلي التصوير والخيال في بعض منظوماته حسب ما يقتضيه المعني الذي يريد توصيله للمتلقي ، لأن هذا هو سمة الشعر التعليمي الذي من خلاله يتحقق الغرض ألا وهو ازالة غبار الجهل من قلوب المتلقين ، وإماطة لثام الغفلة عن أعينهم ، ومن ثم نجد حديثه تنبيهاً ونصحاً وارشاداً أكثر منه تصويراً وايهاماً وغموضاً . وإن لم يكن هذا علي حساب شاعريته التي حافظ عليها في الوقت نفسه بالصورة التي لا تتعارض مع غرضه التعليمي .

وعند استخدامه فنون البلاغة في بعض منظوماته غالباً ما تأتي في أشعاره دون تكلف بل هي تأتي عفو الخاطر دون اجهاد للفكر وامعان النظر . والشعر أحوج ما يكون بطبيعة الحال إلي هذه المحسنات التي تضفي عليه نوعاً من الزينة المحببة التي لا تخفي المعني أو الفكرة التي يقصدها الشاعر ، ولا تطفي عليه إنما تزيدها ايضاحاً وتفصيلاً ، وتعطي للشعر قيمة فنية كبيرة ، كما تساعده علي سهولة حفظه ، وتداوله وتعلقه بالأذهان ، فتشبيهاته واستعاراته وفنونه البديعية كلها توحي بدراية تامة علي استخدامها وصياغتها بصورة جميلة محببة للنفس .

٦- اعتاد الشاعر ان يوظف فى شعره التعليمى الأساليب الإنشائية الطلبية وغير الطلبية ، فمن الأولى الأمر والنهى والاستفهام والنداء ومن الثانية أسلوب الشرط والتعجب وأسلوب القسم على ما ذكرنا فى التحليل .

الحواشي والتعليقات :

(١) لقد تناول الشعر التعليمي عدداً من الباحثين، مثل البحث الذي تناوله كلاً من جواد غلامعلي زاده، كبرى روشنفكر بعنوان : " الشعر التعليمي خصائصه ونشأته في الأدب العربي " في مجلة العلوم الإنسانية العدد ١٤(٢) ص ٤٧ : ٦٢ (١٤٢٨ هـ . ق / ٢٠٠٧ م) والبحث الذي تناوله دكتر سيد أحمد حسيني كازروني بعنوان : " سخني پيرامون ادبيات تعليمي وغنايى " في مجلة فصل نامهٔ تحقيقات تعليمي وغنايى زبان وادب فارسي دانشگاه آزاد اسلامي – ص ١٥:٢٤، واحد بوشهر، شماره پياپي : هشتم – تابستان ١٣٩٠، والبحث الذي تناولته الدكتورة ندى حسون تحت عنوان : الخطاب التعليمي عند مولوي (كتاب فيه ما فيه نموذجاً) في مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٩، العدد ٣ ، ٤، ٢٠١٣م) .

(٢) نشر عنه بحث تحت عنوان " : گلگشتي در ديوان ناصح قمشه اى " لمحمود عليرضاپور في مجله آينه پزوهش ٤٩، ص ٣٧ : ٤٢ (مركز تحقيقات كاپيوتر / علوم إسلامي)، مقال تحت عنوان : " ناصح قمشه اى " نشر يوم الثلاثاء بتاريخ ١٣٩٢/٩/١٩ ش في صحيفة شهر ضا نيوز، ٥٠ : ١١ ب . ظ .

(٣) محاضرة ألقاها الأستاذ الدكتور محمد رضا شفيعي كدكني مع جمع من طلاب جامعة شيراز تحت عنوان : انواع ادبي "، ونشرها امير حسين داوُد وَندى في مجلة " خرد وكوشش" في بحث تحت عنوان : " انواع ادبي وشعر فارسي " بتاريخ چهار شنبه، ٢٥ بهمن ١٣٩١، بهار وتابستيان ١٣٥٢، شماره ١١، ١٢ (انتشارات دانشگاه شيراز) .

(٤) بحث تحت عنوان " الشعر التعليمي، خصائصه ونشأته في الأدب العربي " جواد غلامعلى زاده، كبرى روشنفكر، ص ٤٨ .

(٥) فصل نامهٔ، تحقيقات تعليمي وغنايى زبان وادب فارسي، بحث تحت عنوان " آموزه هاى تعليمي در منظومهٔ غنايى محب ومحبوب "، دكتر احمد رضايلمه ها، ص ١١، ١٢ (دانشگاه آزاد اسلامي – واحد بوشهر، شماره پياپي نهم، پاييز ١٣٩٠) .

(٦) حول الشعر التعليمي : صالح آدم بيلو على الرابط www.iu.edu.sa/magazine/52/20.doc

(٧) بحث تحت عنوان : سخني پيرامون ادبيات تعليمي وغنايى، ص ١٨ .

(٨) دراسات في الشعر العربي المعاصر : شوقي ضيف، ص ٧٠ (القاهرة، دار المعارف، الطبعة العاشرة د.ت) .

(٩) المرجع السابق، ص ٧٨ .

(١٠) نقد ادبي : دكتر عبد الحسين زرين كوب، جلد دوم، ص ٤٧٧ (تهران، مؤسسهٔ انتشارات امير كبير ١٣٥٤ ش) .

(١١) انواع ادبي : سيروس شميسا، ص ٢٤٧ (تهران، چاپ هفتم، انتشارات فردوس ١٣٧٩ش) .

*جلال الدين الرومي : ولد فى مدينة بلخ عام ٦٠٤هـ / ١٢٠٧م، واشتهر "بالرومى" أو "ملا الروم" ودخل فى زمـرة أهل التصـوف على يد شمس الدين التبريزى، ومن آثاره المنظومة : غزليات "شمس تبريزى" والمثنوى المعروف باسم "مثنوى مولوى" . انظر كليات ديوان شمس ، مولانا جلال الدين محمد مشهور به مولوى : باهتمام پرويز بابايى، ص شش : يازده (مؤسسه انتشارات نگاه، تهران ١٣٧٣ش) ؛ القصة فى الأدب الفارسى : أمين عبد المجيد بدوى، ص٤٠٩ :٤١٢ (بيروت ١٩٨١م) .

* سعدي الشيرازي : هو مصلح الدين بن مشرف الدين عبد الله سعدى الشيرازى من أعظم شعراءإيران، ألف كتبه الشهيرة الگلستان والبستان، وله أيضاً ديوان من الغزليات وعدد من القصائد العربية والملمعات، ٤توفى عام ٦٩١هـ عن عمر يناهز المائة . انظر المعجم الفارسي الكبير : د. إبراهيم الدسوقى شتا، المجلد الثاني،ص١٥٨١ (القاهرة ١٩٩٢م)؛

Scroll of wisdom : Arthur N . Wollaston . p .9-10 – 22 ،(London 1908) .

* سنائي الغزنوي : أبو المجد مجدود بن آدم سنائى الغزنوى، أول الشعراء الصوفية العظام ومن أهم مؤلفاته حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة وطريق التحقيق و عقل نامه و عشق نامه و سير العباد إلى المعاد، وتوفى سنة ٥٣٥ هـ . ديوان حكيم سناى غزنوى ، مقدمه ، شرح زندگى وشيوهٔ سخن سنايي : باهتمام برويز بابايي، مقدمه ، ص١٣:١٨ (مؤسسه انتشارات نگاه، تهران ١٣٧٥ش) .

(١٢) انواع ادبي : سيروس شميسا، ص ٢٤٨.

* شهر ضا : أحد بلدان أصفهان التي كانت تسمى قديماً " قمشه اى "، وهي من المدن القديمة الأصلية في أصفهان التي اهتمت بالصناعة اليدوية كصناعة السجاد الذي له شهرة عالمية . انظر مقال نشر على شبكة المعلومات الدولية يوم پنج شنبه ٢١ اسفند ١٣٩٣، پرتال معاونت امور مجلس واستان ها على الرابط :

Isfahan.irib.ir/negah

(١٣) ديوان ناصح قمشه اى : حاج شيخ عبد الرحيم ملكيان (ناصح)، ص ١٩

(١٤) (تهران، چاب اول ١٣٧٦ ش) .

* حافظ الشيرازي : هو شمس الدين محمد المعروف بخواجه حافظ الشيرازى، ولد فى عام ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م، وتفوق فى مجال النظم والشعر، فقد شاعت أشعاره شيوعاً واسعاً . انظر : من روائع الأدب الفارسى، ص٣٢٥.

(١٥) بحث تحت عنوان كَلگشتى در ديوان ناصح قمشه اى، ص ٤٠، ٤١ .

* الأسلوب العراقى : ظهر في إيران في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، واستمر حتي القرن التاسع الهجري . ومن مميزاته: كثرة استخدام المفردات العربية، ورواج الصنعة اللفظية ونفوذ التصوف ، والاهتمام بالشعر المذهبي ، والمبالغة في مدح الأولياء ، والتشاؤم وعدم الرضا عن أوضاع الزمان ، ونبذ الدنيا والزهد ، وزيادة أشعار النقد الاجتماعي نتيجة لزيادة المفاسد الاجتماعية في عهد المغول ، واهتمام الشعراء بالغزل والمثنوي والرباعي بصفة خاصة ، وقلة اهتمامهم بالقصيدة. انظر مختصري در تاريخ تحول نظم ونثر پارسي : ذبيح الله صفا ، ص ٢١ (تهران ، ١٣٥٣) .

* الأسلوب الخراسانى : هو الأسلوب الذي انتشر في الأدب الفارسي منذ القرن الرابع الهجري حتي القرن السادس الهجري ومن مميزاته: استخدام المفردات الفارسية بدلاً من العربية ما عدا المصطلحات الدينية أو السياسية التي لا مقابل لها في الفارسية فكانوا يلجأون إلي استعمال مصطلحاتها بالعربية، و التكرار، واستعمال حروف الإضافة ، (بر، ذر ، اندر) للتأكيد، واضافة باء التأكيد قبل المصادر الفارسية وصيغ الماضي ، واستعمال المصادر(شدن ، كردن ، نمودن، گشتن ، گرديدن ، گرفتن ....) وغيرها بمعانيها الأصلية أول الأمر ، وعدم التقيد بالصناعات اللفظية ، والاهتمام بالقصيدة والمدح أكثر من غيرها من الفنون. انظر تاريخ ادبيات ايران وتاريخ شعرا : حسين فريور ، ص ١٣٤ : ١٣٧ (تهران چاپ پانزدهم ٢٥٣٥ شاهنشاهي) .

* ناصر خسرو : : الحكيم أبو معين ناصر خسرو القباديانى، مال إلى المذهب الاسماعيلى، وله ديوان تغلب عليه الصبغة المذهبية وعدد من الكتب منها زاد المسافرين، وتوفى عام ٤٨١ هـ . انظر : ديوان قصايد ومقطعات حكيم ناصر خسرو ، بضميمهٔ روشنائينامه وسعادتنامه ورساله اى بنثر بافهرست اعلام وتعليقات بسر مايهٔ كتابخانهٔطهران، ص و : يا (طهران ، طبع ونشر شد سنه ١٣٠٤/ ١٣٠٧) .

(١٦) مقال نشر تحت عنوان " ناصح قمشه اى " على شبكة المعلومات في صحيفة شهر ضا نيوز، ٥٠ : ١١ ب . ظ .

(١٧) بحث تحت عنوان : كَلگشتى در ديوان " ناصح قمشه اى "، ص ٣٧، ٣٨ .

(١٨) صفات المؤمنين في القرآن وآثارها على الإنسان : بادى أحمد الكنتى القرشى، قدم له د. عبد العزيز الحميدي، ص ٢٠١ (مكة المكرمة ١٤٢٢هـ) .

(١٩) نتايج وفوائد دين : فضل الله كمپانى، ص ١٨٦ (تهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٤ هـ . ش، ١٩٧٦م) .

(٢٠) بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار عليهم السلام : علامه مجلسى ، محمد باقر بن محمد تقى، ج ٣ ، ص٥٥ (نشر دار احياء التراث العربى) .

(٢١) ديوان " ناصح قمشه اى "، ص١١٨.

* الكيمياء : فى اصطلاح القدماء المادة التى تضاف إلى المعادن كالنحاس والرصاص فتحيلها ذهباً، وتسمى أحياناً "الأكسير" . انظر كشف المحجوب للهجويرى : دراسة وترجمة وتعليق د.إسعاد عبد الهادى قنديل، راجع الترجمة د. أمين عبد المجيد بدوى، هامش ص١٩٨ (القاهرة، ٢٠٠٤م) .

(٢١) ديوان ناصح قمشه اي ، ص ٣١٨ .

(٢٢) تنبيه الغافلين : أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي ، تحقيق محمد السعيد ، ص ١٩٧ (القاهرة ، دار الفجر للتراث ، الطبعة الثانية ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣م) .

(٢٣) معجم التعريفات للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني : تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي ، ص ٥٠ (القاهرة ، دار الفضيلة للنشر والتوزيع برقم ايداع ١٣١٩٢ / ٢٠٠٤ م) .

(٢٤) كنز القناعة : د . محمد الركبان ، ص ١٠ ، ٢٣ (دار القاسم بالرياض د .ت) .

(٢٥) الرسالة القشيرية للإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري : تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الدكتور محمود بن الشريف ، ح٢ ، ص ١٤٧ (القاهرة ، دار المعارف د . ت) .

(٢٦) النهاية فى غريب الحديث والأثر تأليف الإمام مجدى الدين أبى السعادات المبارك بن محمد الأثير الجزرى ، خرج أحاديثه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة ، ج٤، ص١٠٠ (بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية) .

(٢٧) ديوان ناصح قمشه اي ، ص٦٦ .

(٢٨) كتاب الأخلاق : أحمد أمين ، ص ١٥٩ (القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة ، ١٩٨٥م) .

(٢٩) اختلفت الروايات في نسب هذا الحديث مع اختلاف في روايته ، فقيل نسب إلي الرسول (ﷺ) . ومن هذه الروايات رواية عائشة رضي الله عنها حيث قالت عن النبي (ﷺ) " حق الولد علي والده أن يحسن اسمه ، ويحسن من مرضعه ، ويحسن أدبه " . انظر شعب الإيمان : أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول ، ج٦، ص ٤٠١ (بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولي ١٤١٠هـ).

(٣٠) ديوان ناصح قمشه اي ، ص ١٢٥ .

(٣١) شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة : د. محمد علي الهاشمي، ص ١٠١ (بيروت – لبنان ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة التاسعة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

(٣٢) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس : اعتني به د . محمد عوض وفاطمة محمد أصلان: (عدل، بيروت ، دار إحياء التراث العربي) ط١ ١٤٢٢ هـ /٢٠٠١م .

(٣٣) الفضائل الخُلقية في الإسلام : د. أحمد بن عبد الرحمن إبراهيم ، ص ١١٩ (المنصورة ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م) .

(٣٤) سورة الأنعام : آية ١٦٤ .

(٣٥) سورة النجم : آية ٣٩ .

(٣٦) كتاب الأخلاق : أحمد أمين ، ص٢٠٧ ، ٢٠٩ .

(٣٧) اختلفت الروايات في صحة هذا الحديث فمنها من نسبته لليهود ومنها من نسبته للرسول (ﷺ)، فرويَّ أن محمد بن سابق ... قال : أفاء الله عز وجل علي خيبر رسول الله (ﷺ) ، فأقرهم رسول الله (ﷺ) كما كانوا ، وجعلها بينها وبينهم ، فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم ، ثم قال لهم : يا معشر اليهود ، أنتم أبغض الخلق إلي ، قتلتم أنبياء الله عز وجل وكذبتم علي الله ، وليس يحملني بغضي إياكم علي أن أحيف عليكم ، فقد خرصت عشرين ألف وثق من تمر ، فإن شئتم فلكم ، وإن أبيتم فلي فقالوا: بهذا قامت السموات والأرض ، قد اخذنا فأخرجوا عنا .انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن أسد الشيباني المحقق شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد ، وآخرون ، حديث رقم ١٤٩٥٣(مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولي ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م) ؛ وذكره الألوسي كحديث مرفوع من غير سند . انظر روح المعاني : محمود الألوسي أبو الفضل ، ج ٢٧ ، ص١٠١ (دار احياء التراث العربي ، بيروت ، د . ت) .

(٣٨) ديوان ناصح قمشة اي ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣٩) المختصر المختار من تفسير الشعراوي للقرآن العظيم للإمام محمد متولي الشعراوي: تقديم عمرو خالد ، إعداد فريد إبراهيم ، حـ١ ، ص ٣٦٩ (القاهرة ، الطبعة الأولي ٢٠٠٩م) .

(٤٠)سورة غافر : آية ١٧ .

(٤١) صحيح مسلم المسمي المسند الصحيح المختصر من السنن : للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، حـ٢ ، باب تحريم الظلم ، حديث رقم ٢٥٧٧، ص١١٩٨ ، ١١٩٩ (الرياض ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م برقم ايداع ١٤٢٦/٤٢٩٠ هـ) .

(٤٢) المقدمة ، تاريخ العلامة ابن خلدون ، المجلد الأول ، ص ٥١٠ (بيروت ، لبنان ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ١٩٨٢م) .

(٤٣) سورة يس : آية ٤٠ .

(٤٤) المختصر المختار من تفسير الشعراوي للقرآن العظيم للإمام محمد متولي الشعراوي، ص٥٢١.

(٤٥)كتاب الخصال : أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي المتوفي ٣٨١ هـ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم : حديث رقم ١١ ، حـ١ ، ص ٤٥ (قم، مركز المنشورات الإسلامية ، ١٤٠٣هـ) .

(٤٦) ديوان ناصح قمشه اى ، ص ١١٣ .

(٤٧) ٦٣ قصة من نهاية الظالمين ، جمع وإعداد سعد يوسف أبو عزيز ، ص ٤٧ (القاهرة، دار الفجر للتراث ، الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م ، رقم ايداع ٢٠١٣/٧٠٢٨م).

(٤٨) أدب الدنيا والدين لأبي الحسين علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي : تحقيق وتعليق المرحوم مصطفي السقا ، ص٢٩ (روجعت علي مخطوطة رقم ٧٧٨ أدب تيمور المحفوظة بدار الكتب المصرية ، نشر دار الكتب العلمية ، لبنان ، بيروت ١٩٨٧م).

(٤٩) ديوان ناصح قمشه اى ، ص ٣٣٣ .

(٥٠) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ، مقدمة في التصوف الإسلامي ، ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء : بقلم الدكتور بدوي طبانة ، حـ٣ ، ص ١٩٢ (مكتبة ومطبعة كرياطة ، فوتراسماراغ) .

(٥١)تعريفات الراغب الأصفهاني : د. عمر عبد الرحمن الساريسى، ص ٧٠ (اربد الأردن، عالم الكتب الحديثة، ط١ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) .

(٥٢) منهاج المسلم : أبو بكر الجزائرى، ص ١٧٤ (١٩٩٠م، ط٢) .

(٥٣) صحيح مسلم للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى، جـ٢، ص١١٩٩، حديث رقم ٢٥٧٩، (دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م .

(٥٤) ديوان ناصح قمشه اى، ص٨٤ .

(٥٥) تنبيه الغافلين لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي ، ص٢٥٣.

(٥٦) ديوان ناصح قمشه اى، ص ٣٥٣ .

(٥٧) ديوان ناصح قمشه اى، ص ٣٥٥ .

(٥٨) ديوان ناصح قمشه اى، ص ٣٥٣ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ٣٥٥ .

(٦٠) المصدر السابق ، ص٣٥٤ .

(٦١) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة : محمد الغزالي ، ص١٤٧ (القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م) .

(٦٢) نفس المرجع والصفحة .

(٦٣) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ، حـ١، ص٨٢؛ ترجمه احياء علوم الدين، ابو حامد محمد غزالي : ترجمان مويد الدين محمود خوارزمي ، به كوشش حسين خديو جم ، حـ١ ، ص٢٤٠ .(انتشارات بنياد فرهنك ايران ١٣٥١هـ .ش/١٩٧٢م) .

(٦٤) تنبيه النائمين : نگارش حاج ملاسلطانمحمد بيدختي گنابادى (سلطان عليشاه)، ص٣ (تهران ١٣٨٥ ش) .

(٦٥) اختلفت الروايات فى نسب هذا الحديث ، فمنهم من نسبه إلى أحد الشيوخ ،كرواية ابن أبى الدنيا . ومنهم من نسبه لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ،كرواية محمد بن الفتال النيسابورى . انظر العقل وفضله : عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبى الدنيا البغدادى، تحقيق لطفى محمد الصغير ، حديث ٢٧ ، ص٣٨ (الرياض ، دار الراية ، الطبعة الأولى ١٤٠٩) ؛ روضة الواعظين : محمد بن الفتال النيسابورى المتوفى ٥٠٨ هـ ، ص١٤(ايران ، منشورات الرضى) .

(٦٦) ديوان ناصح قمشه اى ، ص ٧٨ .

(٦٧) كتاب العقد الفريد لأبي عمر أحمد بن محمد عبد ربه الأندلسي : شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد امين ، احمد الزين ، إبراهيم الإبياري، حـ٢، ص ٢٠٦ (القاهرة، الطبعة الثالثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٩/١٩٦٩م) .

(٦٨) دو رسالة در اخلاق ،گشايش نامه : خواجه نصير الدين طوسى ، بكوشش محمد تقي دانش ويژه ، ص٢١٦ (چابخانه دانشگاه ١٢٤١ ش) .

(٦٩) رسالهٔ عشق وعقل : شيخ نجم الدين رازي ، باهتمام وتصحيح دكتر تقي تفضلي ، ص ٤٦ (تهران ١٣٥٢ ش) .

(٧٠) المستطرف في كل فن مستظرف لشهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي : تحقيق دكتوز مصطفي محمد الذهبي ، ص٢٣ (القاهرة ، دار الحديث ، الطبعة الأولي ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م) .

(٧١) أدب الدنيا والدين لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ص٢١٣ : ٢١٤.

(٧٢) بين الدين والعلم : تأليف العلامة أندرو ديكسون وايت ترجمه إلي العربية ، وعلق حواشيه اسماعيل مظهر ، ص٨ (الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٢م) .

(٧٣) ديوان ناصح قمشه اى ، ص ٣٠ : ٣١ .

*التميمية : شيء يتخذ من جلد ،أو ورق ، ويكون فيه أذكار وأدعية وتعوذات تعلق علي الصدر، أو في العضد ، وقد تُتخذ التميمة من خرزات وحبال ونحو ذلك ، يعلق علي الصدر، وقد تكون باتخاذ شيء يُجعل علي باب البيت ، أو في السيارة ، أو في أي مكان ما ، لتتميم أمر الخير ، وتتميم أمر دفع الضر ، وذلك الشيء لم يؤذن به شرعاً ولا قدراً ، انظر التمهيد ، شرح كتاب التوحيد لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب : شرح معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، اعتني بها وخرج أحاديثها محمود بن الجميل أبو عبد الله ، ص ٩٨ (القاهرة، الطبعة الثانية ، مكتبة دار المستقبل ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م) .

(٧٤) التبيان في أقسام القرآن لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزيه : تحقيق محمد حامد الفقي ، حـ١ ، ص١٣٨ (بيروت ، لبنان، دار المعرفة ، د.ت).

(٧٥) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزيه: تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، حـ٣ ، ص٤٣٠ (بيروت ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦م) .

(٧٦) سورة الحديد : آية ٢٥ .

(٧٧) ديوان ناصح قمشه اى ، ص٢٠١ : ٢٠٣ .

*كأس جم: يقال له كأس جمشيد ، وهو أسطورة تقول أن للملك جمشيد كأساً إذا امتلأ رأي كل العالم. وجاء في كتاب ايران باستان أن أصل كلمة جمشيد " جم " " وشيد " صفة " جم" ، وتعني المتلألئ ، ووردت كلمة جم في الأساطير الهندية " يمه " وفي الأوستا " ييمه " . وقيل أنه اهتم بالعمارة وإنشاء المدن ، ويعود الفضل إليه في إنشاء السنة الشمسية، وابتداع الكثير من الفنون والعلوم التي أصبحت اساساً للمدنية . انظر ايران باستان : حسين بيرنيا (مشير الدولة ، حـ١ ، ص١٦١ تهران ١٣٣١ ش) ؛

History of Persia : sykes ، sir percy ، vol . I .P.134 . 3 rd edd . (London 1930) .

*قصر سنمار: يقال له الخورنق ، وهو قصر بناه النعمان الأكبر ملك الحيرة للملك سابور كون ولده فيه عنده ، وبناه بناءٍ عجيباً لم تر العرب مثله . واسم الذي بناه سنمار ، ولما فرغ من بنائه تعجب النعمان من حسنه واتقان عمله ، وبدلاً من أن يوفيه النعمان وفاء حسناً، أمر به فطرح من رأس الخورنق فمات . أنظر تاريخ الأمم والملوك : محمد بن جرير الطبري أبو جعفر ، حـ١ ، ص ٤٠٤ (بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولي ١٤٠٧هـ) ؛ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د. جواد علي ، حـ٥ ، ص٢٠٠ : ٢٠١ (دار الساقي ، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م) .

*جعفر الطيار: أبو عبد الله بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي ابن عم الرسول ﷺ وشبيهه خُلقاً وخَلقاً ، وهو من السابقين الأولين والمهاجرين الصادقين وسادة الغزاة المجاهدين والشهداء المقربين المبجلين . انظر رابط اسلام ويب على الرابط :
https://www.facebook.com/MwkbWhsynytJfrAltyar/posts/497852886957006

*الزنار : كلمة عربية تعني الشريط الذي يربطه القساوسة علي وسطهم ، أو يعلقون فيه الصليب علي صدورهم .ويقال له " كستي " في اللغة الفارسية . انظر فرهنگ عميد: حسن عميد (تهران ١٣٤٣ش).

(٧٨) فتح الخلاق في مكارم الأخلاق : أحمد سعيد الدجوي : تحقيق عبد الرحيم مرديني، ص ٧٤ (دمشق ، مكتبة دار المحبة ، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م) .

(٧٩) سورة الذاريات : آية ٥٦ .

(٨٠) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : العلامة أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي ، حـ٢٧ ، ص ٢٠ ، عُنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية بإذن من ورثة المؤلف بخط وامضاء علامة العراق المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي (بيروت – لبنان ، دار إحياء التراث العربي د . ت) .

(٨١) فلسفة الأخلاق في الإسلام ، وصلاتها بالفلسفة الأغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة : د. محمد يوسف موسي ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ (مؤسسة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٣م) .

(٨٢) طبقات ناصري : منهاج الدين الجوزجاني ، باهتمام عبد الحي حبيبي جزان ، حـ١ ، ص١٤٢ (كابل ١٣٤٢ ش) .

(٨٣) تاريخ الأدب في إيران : ألفه بالإنجليزي إدوارد براون ، ترجمه إلي الفارسية علي باشا صالح ، ترجمه إلي العربية علاء الدين منصور ، حـ١ ، ص١٩٤ (المجلس الأعلي للثقافة ٢٠٠٥م) .

(٨٤) المعجم الكبير : سليمان بن أحمد بن أيوب ابو القاسم الطبراني ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي ، حـ٢ ، ص١٠٧ (الموصل ، مكتبة العلوم والحكم ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ /١٩٨٣ م) .

(٨٥) الفرق الكلامية الإسلامية : د . علي عبد الفتاح المغربي ، ص١٤ (القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولي ١٩٨٦ م) .

(٨٦) شرح العقيدة الطحاوية للإمام العلامة أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: العلامة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي ، حققه وخرج أحاديثه أبو عبد الله مصطفي بن العدوي ، ص ٣٤ (فارسكور ، دار ابن رجب ، الطبعة الأولي ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م) .

(٨٧) سورة غافر : آية ٣٩

(٨٨) مقال تحت عنوان : الحقيقة الغائبة الحاضرة ، نشر بتاريخ ٢٠٠٣/٦/١٧ على الشبكة الإسلامية إسلام ويب على الرابط :
http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=15043

(٨٩) ديوان ناصح قمشه اى ، ص٢٤١:٢٤٢ .

(٩٠) سنن الترمذى : محمد بن سورة ابو عيسى الترمذى، باب ما جاء فى ذكر الموت، حديث رقم ٢٣٠٧، ص٤٢٥ (حسن صحيح : قال وفى الباب عن أبى سعيد قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب (دار ابن الجوزى للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١) .

(٩١) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة لشمس الدين ابى عبد الله بن أحمد بن أبى بكر بن فرج الأنصارى القرطبى : تحقيق حامد أحمد الطاهر البسيونى، ص١٤ (القاهرة، دار الفجر للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م) .

(٩٢) تنبيه الغافلين، لأبى الليث نصر بن محمد السمرقندى ، ص١٥ .

(٩٣) ديوان ناصح قمشه اى ، ص٣٥٤ .

(٩٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٩٥) (كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، لأبى هلال العسكرى : تحقيق على محمد البجاوى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص ١٧١ (عيسى البابى الحلبى وشركاه) .

(٩٦) (مفتاح العلوم : أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى، ص٩٢ (القاهرة، مكتبة ومطبعة الحلبى، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م).

(٩٧) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٩٨) (البلاغة الأسلوبية، تصوير الموت فى القرآن الكريم نموذجاً : محمد أحمد أبو بكر عامود، تقديم أ . د عبد الرحيم محمد زلط، ص ١٩ (القاهرة ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م).

(٩٩) المفتاح للسكاكى، ص١٧٧ .

(١٠٠) البلاغة الأسلوبية، تصوير الموت فى القرآن الكريم نموذجاً، ص٥٣ .

(١٠١) المرجع السابق، ص٥٧ .

(١٠٢) خصائص الأسلوب فى الشوقيات : د. محمد الهادى الطرابلسى، ص٣٤٩ (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م) .

(١٠٣) التناص في نماذج الشعر العربي : موسى سامح ربابعة، ص ٧ (الأردن، مؤسسة حماد للدراسات الجامعية، ط١، ٢٠٠٠م) .

(١٠٤) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : سعيد علوش، ص ٢١٥ (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١٩٨٥م) .

(١٠٥) مجلة فصول، مقال تحت عنوان " التناص سبيلاً " : شربل داغر، ص ١٢٩ (القاهرة، مج ١٦ – ع ١، ١٩٩٧ م) .

(١٠٦) الأدب المقارن : طه السيد ندا، ص ١٢٧ (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٩١ م) .

(١٠٧) البيان والتبيين ، للجاحظ ، ص ١٥٧.

(١٠٨) سورة الرعد : آية ١٧ .

(١٠٩) أشرنا إلى ذلك الحديث من قبل

(١١٠) اسلام ويب على الرابط :

http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=15043

(١١١) حديث مرفوع، رقم ٧٢، رواه مسلم .

(١١٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام ، ج٣، ص ٥٥ .

(١١٣) المستطرف في كل فن مستظرف لشهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي ، ص ٢٥ .

(١١٤) أشرنا إلى ذلك فى حديثنا عن هذه المنظومة فى الدراسة الموضوعية .

* لبيد بن ربيعه العامري : كان شاعراً مخضرماً شهد الجاهلية والإسلام . ورويت عدة روايات عن إسلامه . منها إنه كان ضمن وفد ذهب إلى الرسول ﷺ بعد وفاة أخيه " اربد " الذي قتلته صاعقة بعد يوم أو يومين من إلقائه خطبة ضد مبادئ العقيدة الإسلامية، وهناك اعتنق الإسلام وكان طاعناً في السن، واستقر في الكوفة بعد إسلامه حيث وافته المنية في سن ١٥٧ سنة . انظر شرح المعلقات السبع الطوال، الزوزني : تحقيق د. عمر فاروق الطباع، ص ١٥٣ (بيروت: دار الأرقم د.ت) .

(١١٥) شرح المعلقات السبع الطوال، ص١٥٣ .

(١١٦) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: محمد محي الدين عبد الحميد، ج١، ص ١٥ (القاهرة، مكتبة دار التراث ٢٠٠٥) .

(١١٧) شرح المعلقات السبع الطوال، الزوزني، ص ١٥٣

(١١٨) ديوان الشافعى : على الرابط التالى

http://www.marefa.org/sources/index.php /

* احمد شوقي : أمير شعراء العربية في العصر الحديث (١٨٦٨ – ١٩٣٢ م) ولد في القاهرة من أسرة عريقة تحظي برعاية الأسرة الخديوية الحاكمة. درس في مصر ثم أتم دراسته في أوروبا ، وتأثر بالوسط الأوروبي وبالحياة الأوروبية وبالشعر الأوروبي تأثراً كبيراً ، فقد ظل تأثره بيئته في حياته وفي شعره ، كما ظل تأثره بالبيئة الأوروبية ظاهراً فيهما كذلك وعاش في الأندلس عندما عزل الإنجليز خديوي مصر ، وصدرت أوامر بنفيه وهناك نظم شعراً رائعاً جمع بين القديم والحديث وعندما عاد إلي مصر صار

شاعر العروبة الأول، وله العديد من الدواوين جمعت باسم الشوقيات، وله مسرحيات شعرية عديدة. انظر الشوقيات: أحمد شوقي ، جـ ١ ، ص ٧ (القاهرة طبعة دار صفا للنشر والتوزيع (د . ت)؛ نوادر أمراء الشعراء : السيد فرج ، ص ٢٤٤ ، ٢٥٤ ، ٢٦٠ (الدار الدولية للنشر والتوزيع) .

(١١٩) الشوقيات : أحمد شوقي، تقديم حسين هيكل، جـ١ ، ص ١١٧ (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية د . ت) .

* عمر الخيام : : من علماء ورياضيي وشعراء إيران العظام في آواخر القرن الخامس الهجري وأوائل السادس . ومن أشعاره المشهورة الرباعيات التي حازت على شهرة عالمية وترجمت إلى معظم لغات العالم الحية . انظر فن الرباعي، مختارات من الرباعيات الفارسية :.ترجمة وتقديم محمد نور الدين عبد المنعم (المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥ م) .

* فريد الدين العطار : بلغ منزلة عظيمة بين أهل التصوف، ومن آثاره "خسرو نامه" و "مختار نامه" و "مصيبت نامه" و "الهى نامه" و"جواهر نامه" و"اسرار نامه" و"منطق الطير" وله ديوان كذلك . انظر : من روائع الأدب الفارسى : بديع محمد جمعة، ص٢٥٧ (بيروت ١٩٨٣م) .

(١٢٠) ديوان ناصح قمشه اى، ص ٢٩٦ .

(١٢١) تاريخ ادبيات ايران وتاريخ شعرا : حسين فريور، ص١٧٠ (تهران، چاب پانزدهم ١٣٥٢) .

(١٢٢) نقلاً من روائع الأدب الفارسي : د. بديع محمد جمعة، ص ٢٢٣ (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ١٩٨٣م) .

(١٢٣) كليات سعدى : تصحيح محمد على فروغى، ص ٨٩٠ (تهران، مؤسسة انتشارات نگاه ١٣٧٣) .

(١٢٤) ديوان حافظ : تدوين وتصحيح دكتر رشيد عيوضى، جـ١، ص ٢١ (تهران، چاپ اول (١٣٧٦) .

(١٢٥) تاريخ الأدب فى إيران لبراون، ترجمة د. إبراهيم أمين الشواربى، جـ٢، ص٦٢٢ .

(١٢٦) معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب : كامل المهندس ، ومجدى وهبه، ص٢٢٧ (مكتبة لبنان ط٢ ، ١٩٨٤) .

(١٢٧) أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني: شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، جـ٢ ، ص٢٠٤، (القاهرة ، ١٩٧٣م) .

(١٢٨) التصوير الفنى فى القرآن الكريم : سيد قطب، ص٣٦، (دار الشروق، ١٩٨٥) .

(١٢٩) جولة فى شاهنامة الفردوسى : د . أمين عبد المجيد بدوى ، ص١٣٧ :١٣٨ (القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٧١) .

(١٣٠) تاريخ الأدب فى إيران لبراون، ترجمة د . إبراهيم أمين الشواربى، ص ١٧.

(١٣١) نقلاً من المرجع السابق، ص١٧٣ .

(١٣٢) تطور الصورة الشعرية فى المشرق فى الشعر العربى المعاصر : أحمد محمد أحمد المصرى ، ص١٨٤ ، (رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٩) .

*الاستعارة : هى نوع من المجاز والمجاز ضد الحقيقة . والحقيقة هى اطلاق اللفظ على المعنى ، والمجاز هو ترك الحقيقة واطلاق اللفظ على معنى آخر . والاستعارة لدى علماء اللغة غيرها لدى علماء البلاغة ، ففى البلاغة هى استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى ، والعلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى هى المشابهة. انظر المعجم فى معايير اشعار العجم، ص٣٦٥ .

*الكناية : : فى اللغة هى المعنى الخفى غير الظاهر ، وفى الاصطلاح قول كلام خفى ، وبعبارة أخرى الكناية كلام ذو معنيين معنى قريب ومعنى بعيد ، ولكن مقصود القائل هو المعنى البعيد الخفى ، والكناية وسط بين الحقيقة والمجاز . انظر المعجم فى معايير اشعار العجم ، ص٣٦٥ ؛ دقايق الشعر ، علم بديع وصنايع شعرى درزبان پارسى درى : على بن محمد المشتهر بتاج الحلاوى ، تصحيح وحواشى سيد محمد كاظم امام ، ص٤٧، (طهران ١٣٤١ ش - ١٩٦٢ م) .

*التشبية : هو تشبيه شىء بشىء آخر ، وأصحاب اللغة يسمون ذلك الشىء بالمشبه والشىء الآخر بالمشبه به . والتشبيه فى اللغة بمعنى التمثيل ، وفى اصطلاح أهل البيان هو مشاركة جزئين مع بعضهما الآخر فى علة الحكم بأدوات مخصوصة، وأجمل التشبيهات ما يمكن أن يكون معكوساً ، حيث يشبه المؤلف عدة معان مع بعضها الآخر ، فيصير التشبيه شاملاً ، ويكون أكثر قبولاً وأكمل تشبيهاً . ويهدف التشبيه إلى اظهار المعنى المقصود وايضاحه فى عبارات موجزة وبليغة . والتشبيه أنواع : تشبيه صريح ، وتشبيه كناية ، وتشبيه مشروط وتشبيه معكوس ، وتشبيه مضمر ، وتشبيه تسوية ، وتشبيه تفضيل . انظر المعجم فى معايير اشعار العجم ، ص ٣٤٥-٣٤٦ ؛ - درر الادب در فن معانى ، بيان ، بديع : عبد الحسين ، ص١٤٠: ١٤١ (نشر حسام العلماء آق اولى طهران الطبعة الثالثة ١٣٤٠ش) .

(١٣٣) التصوير الفنى فى شعر محمود حسن اسماعيل : محمود السعدنى ، ص١١٤ ، (الإسكندرية، منشأة المعارف ، ط١ ، ١٩٩٨ م) .

(١٣٤) البديع فى البديع، فى نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق : أحمد أحمد بدوى، د.حامد عبد المجيد، ص٤١٥ (القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م).

*الجناس: يكون بأن يستخدم الشاعر أو الكاتب ألفاظاً متشابهة ومتجانسة بعضها مع بعض، وهو سبعة انواع في رأى الحلاوى : الجناس التام والناقص والخط والمركب والزائد والمطرف والمكرر . ويعتبر

بعض المحققين جناس الوسط من أنواع الجناس الزائد ، وهو إيراد كلمتين بحروف مشتركة ، وتنسب إحداهما إلي ، الأخري مع اضافة حرف في وسط إحداهما . انظر دقايق الشعر ، علم بديع وصنايع شعري در زبان پارسی دري : علي بن محمد المشتهر بتاج الحلاوي ، تصحيح وحواشي سيد محمد كاظم امام ، ص ٨ : ١٦ (طهران ١٣٤١ ش) ؛ فرهنگ ديوان امام خميني : مؤسسهٔ تنظيم ونشر آثار امام خميني ، ص ٤٠: ٤١ (مؤسسهٔ تنظيم ونشر آثار امام خميني ١٣٧٣ ش) .

* الطباق : من جملة المحسنات البديعية ، ويسمى بالطباق والتضاد والتطبيق والتكافؤ ، وهو جمع بين معنيين متقابلين فى الكلام ، أى أن يكون بين هذا التقابل تضاد . والتضاد هو ايراد ألفاظ ضد بعضها الآخر ، فالمتضاد فى الفارسية هو المخالف ، وشعراء الفرس يسمونه بالمتضاد ، أما الكتاب لسيبويه والخليل بن أحمد فيسميان هذا الفن بالمطابق . والمطابقة فى أصل اللغة هى مقابلة الشىء بمثله ، وفى صنعة الكلام تسمى الأشياء المتضادة بالمقابلة . انظر المعجم فى معايير اشعار العجم : شمس الدين محمد بن قيس الرازى ، تصحيح محمد بن عبد الوهاب القزوينى ، ص ٣٤٤ (طهران ، ١٣٢٧ هـ -١٩٠٩ م) .

*مراعاة النظير : هو أن يجمع الشاعر في بيت من أبياته جملة أشياء من جنس واحد .

*تنسيق الصفات : يكون هذا الفن بأن يذكر المؤلف عدة أسماء أو صفات مختلفة متتالية لشيءٍ واحد، أى أن يذكر صفات متتالية للموصوف، انظر : حدائق السحر فى دقائق الشعر، ص٦٧١، الترجمة العربية، ص١٥٠ .

*التكرار : التكرار ظاهرة أسلوبية شائعة في النص الأدبي ، لأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعاطفة الجياشة، والإيقاع المتوازن، وهما من أخص خصائصه ، انظر : دراسات أسلوبية وبلاغية : نجوى محمود صابر، ص ٥ (الإسكندرية الطبعة الأولى ٢٠٠٨) .

المصادر والمراجع :

أولاً : المصادر العربية :

(١) القرآن الكريم

(٢) البيان والتبيين : الجاحظ، تحقيق درويش جويدي، جـ١ (بيروت، المكتبة المصرية، ٢٠٠٤م) .

(٣) أدب الدنيا والدين لأبي الحسين علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي : تحقيق وتعليق المرحوم مصطفي السقا (روجعت علي مخطوطة رقم ٧٧٨ أدب تيمور المحفوظة بدار الكتب المصرية ، نشر دار الكتب العلمية ، لبنان ، بيروت ١٩٨٧م).

(٤) أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجانى: شرح وتعليق عبد المنعم خفاجى، جـ٢، (القاهرة، ١٩٧٣م) .

(٥) تاريخ الأمم والملوك : محمد بن جرير الطبري أبو جعفر ، حـ١ (بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولي ١٤٠٧هـ) .

(٦) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة لشمس الدين ابى عبد الله بن أحمد بن أبى بكر بن فرج الأنصارى القرطبى : تحقيق حامد أحمد الطاهر البسيونى (القاهرة، دار الفجر للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م) .

(٧) تنبيه الغافلين لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي : تحقيق محمد السعيد (القاهرة، دار الفجر للتراث، ط٢ ١٤٣٤ هـ/ ٢٠١٣ م) .

(٨) سنن الترمذى : محمد بن سورة ابو عيسى الترمذى، باب ما جاء فى ذكر الموت، (حسن صحيح: قال وفى الباب عن أبى سعيد قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب (دار ابن الجوزى للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١) .

(٩) شرح العقيدة الطحاوية للإمام العلامة أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: العلامة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي ، حققه وخرج أحاديثه أبو عبد الله مصطفي بن العدوي (فارسكور ، دار ابن رجب ، الطبعة الأولي ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م) .

(١٠) شرح المعلقات السبع الطوال، الزوزني : تحقيق د. عمر فاروق الطباع (بيروت: دار الأرقم د.ت) .

(١١) شعب الإيمان : أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول ، جـ٦ (بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولي ١٤١٠هـ).
(١٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : العلامة أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي ، حـ٢٧ عُنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية بإذن من ورثة المؤلف بخط وامضاء علامة العراق المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي (بيروت – لبنان ، دار إحياء التراث العربي د .ت).
(١٣) روضة الواعظين : محمد بن الفتال النيسابورى المتوفى ٥٠٨ هـ (ايران ، منشورات الرضى) .
(١٤) صحيح مسلم للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى، جـ٢، (دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م .
(١٥) صحيح مسلم المسمي المسند الصحيح المختصر من السنن : للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، حـ٢ ، باب تحريم الظلم (الرياض ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م برقم ايداع ٤٢٩٠/١٤٢٦ هـ) .
(١٦) العقل وفضله : عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبى الدنيا البغدادى ، تحقيق لطفى محمد الصغير ، حديث ٢٧ (الرياض ، دار الراية ، الطبعة الأولى ١٤٠٩)
(١٧) كتاب الخصال : أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي المتوفي ٣٨١ هـ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم : حديث رقم ١١ ، حـ١ (قم، مركز المنشورات الإسلامية ، ١٤٠٣هـ) .
(١٨) كتاب العقد الفريد لأبي عمر أحمد بن محمد عبد ربه الأندلسي : شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد امين ، احمد الزين ، إبراهيم الإبياري، حـ٢ (القاهرة، الطبعة الثالثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٩/١٩٦٩م).
(١٩) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، لأبى هلال العسكرى : تحقيق على محمد البجاوى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (عيسى البابى الحلبى وشركاه) .

(٢٠) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزيه: تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، حـ٣ (بيروت، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦م) .

(٢١) المستطرف في كل فن مستظرف لشهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي : تحقيق مصطفى محمد الذهبي (القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠ م).

(٢٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن أسد الشيباني المحقق شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد ، وآخرون (مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولي ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م) .

(٢٣) مفتاح العلوم : أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى (القاهرة، مكتبة ومطبعة الحلبى، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م).

(٢٤) المقدمة ، تاريخ العلامة ابن خلدون ، المجلد الأول (بيروت ، لبنان ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ١٩٨٢م) .

ثانياً : المراجع العربية :

(٢٥) الأدب المقارن : طه السيد ندا (بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٩١ م) .

(٢٦) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ، مقدمة في التصوف الإسلامي ، ودراسة تحليلية لشخصية الغزالي وفلسفته في الإحياء : بقلم الدكتور بدوي طبانة ، حـ٣ (مكتبة ومطبعة كرياطة ، فوتراسماراغ) .

(٢٧) بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار عليهم السلام : علامه مجلسى ، محمد باقر بن محمد تقى، ج ٣ (نشر دار احياء التراث العربى) .

(٢٨) البديع فى البديع، فى نقد الشعر، لأسامة بن منقذ، تحقيق : أحمد أحمد بدوى، د. حامد عبد المجيد (القاهرة ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م) .

(٢٩) البلاغة الأسلوبية، تصوير الموت فى القرآن الكريم نموذجاً : محمد أحمد أبو بكر عامود، تقديم أ . د عبد الرحيم محمد زلط (القاهرة ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م).

(٣٠) بين الدين والعلم : تأليف العلامة أندرو ديكسون وايت ترجمه إلي العربية ، وعلق حواشيه اسماعيل مظهر (الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٢م) .

(٣١) تاريخ الأدب في إيران : ألفه بالإنجليزي إدوارد براون ، ترجمه إلي الفارسية علي باشا صالح ، ترجمه إلي العربية علاء الدين منصور ، حـ١ (المجلس الأعلي للثقافة ٢٠٠٥م) .

(٣٢) التبيان في أقسام القرآن لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزيه : تحقيق محمد حامد الفقي ، حـ١ (بيروت ، لبنان، دار المعرفة ، د.ت).

(٣٣) التصوير الفنى فى القرآن الكريم : سيد قطب (دار الشروق، ١٩٨٥) .

(٣٤) التصوير الفنى فى شعر محمود حسن اسماعيل : محمود السعدنى (الإسكندرية، منشأة المعارف ، ط١، ١٩٩٨ م) .

(٣٥) تعريفات الراغب الأصفهاني : د. عمر عبد الرحمن الساريسى (اربد الأردن، عالم الكتب الحديثة، ط١ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) .

(٣٦) التناص في نماذج الشعر العربي : موسى سامح ربابعة (الأردن، مؤسسة حماد للدراسات الجامعية، ط١، ٢٠٠٠م) .

(٣٧) التمهيد ، شرح كتاب التوحيد لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب : شرح معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، اعتني بها وخرج أحاديثها محمود بن الجميل أبو عبد الله (القاهرة، الطبعة الثانية ، مكتبة دار المستقبل ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م) .

(٣٨) جولة فى شاهنامة الفردوسى : د . أمين عبد المجيد بدوى (القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٧١).

(٣٩) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة : محمد الغزالي (القاهرة، الطبعة الرابعة ، ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م) .
(٤٠) خصائص الأسلوب فى الشوقيات : د. محمد الهادى الطرابلسى (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م) .
(٤١) دراسات في الشعر العربي المعاصر : شوقي ضيف، (القاهرة، دار المعارف، الطبعة العاشرة د.ت).
(٤٢) شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة : د. محمد علي الهاشمي (بيروت ، لبنان ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة التاسعة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
(٤٣) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: محمد محي الدين عبد الحميد، جـ١ (القاهرة، مكتبة دار التراث ٢٠٠٥) .
(٤٤) الشوقيات: أحمد شوقي ، جـ ١ ، ص ٧ (القاهرة طبعة دار صفا للنشر والتوزيع (د.ت).
(٤٥) صفات المؤمنين في القرآن وآثارها على الإنسان : بادى أحمد الكنتى القرشى، قدم له د. عبد العزيز الحميدي (مكة المكرمة ١٤٢٢هـ) .
(٤٦) فتح الخلاق في مكارم الأخلاق : أحمد سعيد الدجوي : تحقفيق عبد الرحيم مرديني، (دمشق، مكتبة دار المحبة ، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م) .
(٤٧) الفرق الكلامية الإسلامية : د . علي عبد الفتاح المغربي (القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولي ١٩٨٦م) .
(٤٨) الفضائل الخُلقية في الإسلام : د. أحمد بن عبد الرحمن إبراهيم (المنصورة ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م) .
(٤٩) فلسفة الأخلاق في الإسلام ، وصلاتها بالفلسفة الأغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة : د. محمد يوسف موسي (مؤسسة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٣م) .

(٥٠) فن الرباعي، مختارات من الرباعيات الفارسية : ترجمة وتقديم محمد نور الدين عبد المنعم (المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥ م) .

(٥١) القصة فى الأدب الفارسى : أمين عبد المجيد بدوى، (بيروت ١٩٨١م) .

(٥٢) كتاب الأخلاق : أحمد أمين (القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة ، ١٩٨٥م) .

(٥٣) كشف المحجوب للهجويرى : دراسة وترجمة وتعليق د.إسعاد عبد الهادى قنديل، راجع الترجمة د. أمين عبد المجيد بدوى (القاهرة، ٢٠٠٤م) .

(٥٤) كنز القناعة : د . محمد الركبان (دار القاسم بالرياض د .ت) .

(٥٥) المختصر المختار من تفسير الشعراوي للقرآن العظيم للإمام محمد متولي الشعراوي : تقديم عمرو خالد ، إعداد فريد إبراهيم ، حـ١ (القاهرة ، الطبعة الأولي ٢٠٠٩م) .

(٥٦) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د. جواد علي ، حـ٥ (دار الساقي ، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م) .

(٥٧) من روائع الأدب الفارسى : بديع محمد جمعة (بيروت ١٩٨٣م) .

(٥٨) منهاج المسلم : أبو بكر الجزائرى (١٩٩٠م، ط٢) .

ثالثاً : المصادر الفارسية :

(٥٩) ديوان حافظ : تدوين وتصحيح دكتر رشيد عيوضى، جـ١ (تهران، چاپ اول ١٣٧٦).

(٦٠) ديوان حكيم سناى غزنوى ، مقدمه ، شرح زندگى وشيوهٔ سخن سنايي : باهتمام برويز بابايي (مؤسسه انتشارات نگاه، تهران ١٣٧٥ش) .

(٦١) ديوان قصايد ومقطعات حكيم ناصر خسرو ، بضميمهٔ روشنائينامه وسعادتنامه ورساله اى بنثر بافهرست اعلام وتعليقات بسرمايهٔ كتابخانهٔ طهران (طهران ، طبع ونشر شد سنه ١٣٠٤ /١٣٠٧) .

(٦٢) طبقات ناصري : منهاج الدين الجوزجاني ، باهتمام عبد الحي حبيبي جزان ، حـ١ (كابل ١٣٤٢ ش) .

(٦٣) فرهنگ ديوان امام خميني : مؤسسهٔ تنظيم ونشر آثار امام خميني (مؤسسهٔ تنظيم ونشر آثار امام خميني ١٣٧٣ ش) .

(٦٤) كليات ديوان شمس ، مولانا جلال الدين محمد مشهور به مولوى : باهتمام پرويز بابايى، (مؤسسه انتشارات نگاه، تهران ١٣٧٣ش) .

(٦٥) كليات سعدى : تصحيح محمد على فروغى (تهران، مؤسسة انتشارات نگاه ١٣٧٣).

رابعاً : المراجع الفارسية :

(٦٦) انواع ادبي : سيروس شميسا (تهران، چاپ هفتم، انتشارات فردوس ١٣٧٩ش) .

(٦٧) ايران باستان : حسين بيرنيا (مشير الدولة ، حـ١ تهران ١٣٣١ ش) ؛

(٦٨) تاريخ ادبيات ايران وتاريخ شعرا : حسين فريور (تهران، چاب پانزدهم ١٣٥٢) .

(٦٩) ترجمة احياء علوم الدين ، ابو حامد محمد غزالي : ترجمان مويد الدين محمود خوارزمي ، به كوشس حسين خديو جم ، حـ١ (انتشارات بنياد فرهنك ايران ١٣٥١هـ .ش/١٩٧٢م) .

(٧٠) تنبيه النائمين : نگارش حاج ملاسلطانمحمد بيدختي گنابادى (سلطان عليشاه تهران ١٣٨٥ش) .

(٧١) دقايق الشعر ، علم بديع وصنايع شعرى درزبان پارسى درى : على بن محمد المشتهر بتاج الحلاوى ، تصحيح وحواشى سيد محمد كاظم امام (طهران ١٣٤١ ش – ١٩٦٢ م) .

(٧٢) دو رسالة در اخلاق ، گشايش نامه : خواجه نصير الدين طوسى ، بكوشش محمد تقي دانش ويژه (چابخانه دانشگاه ١٢٤١ ش) .

(٧٣) رسالهٔ عشق وعقل : شيخ نجم الدين رازي ، باهتمام وتصحيح دكتر تقي تفضلي (تهران ١٣٥٢ ش).

(٧٤) مختصري در تاريخ تحول نظم ونثر پارسي : ذبيح الله صفا (تهران ، ١٣٥٣).

(٧٥) نتايج وفوائد دين : فضل الله كمپانى (تهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٤ هـ . ش، ١٩٧٦م) .

(٧٦) نقد ادبي : دكتر عبد الحسين زرين كوب، جلد دوم، (تهران، مؤسسهٔ انتشارات امير كبير ١٣٥٤ش).

خامساً : المراجع الاجنبية

(77) History of Persia : sykes ، sir percy ، vol . I . 3 rd edd . (London 1930) .

(78) Scroll of wisdom : Arthur N . Wollaston ،(London 1908) .

سادساً : المعاجم العربية

(٧٩) معجم التعريفات للعلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني : تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي (القاهرة ، دار الفضيلة للنشر والتوزيع برقم ايداع ١٣١٩٢ / ٢٠٠٤ م) .

(٨٠) المعجم الكبير : سليمان بن أحمد بن أيوب ابو القاسم الطبراني ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي ، حـ٢ (الموصل ، مكتبة العلوم والحكم ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ /١٩٨٣ م) .

(٨١) معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب : كامل المهندس ، ومجدى وهبه (مكتبة لبنان ط٢ ، ١٩٨٤) .

(٨٢) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس : اعتني به د . محمد عوض وفاطمة محمد أصلان: (عدل، بيروت ، دار إحياء التراث العربي) ط١ ١٤٢٢ هـ /٢٠٠١م .

سابعاً : المعاجم الفارسية

(٨٣) فرهنگ عميد: حسن عميد (تهران ١٣٤٣ش).

(٨٤) المعجم الفارسي الكبير : د. إبراهيم الدسوقى شتا، المجلد الثاني (القاهرة ١٩٩٢ م).

(٨٥) المعجم فى معايير اشعار العجم : شمس الدين محمد بن قيس الرازى ، تصحيح محمد بن عبد الوهاب القزوينى (طهران ، ١٣٢٧ هـ -١٩٠٩ م).

ثامناً : الدوريات العلمية العربية :

(٨٦) مجلة جامعة دمشق : بحث تحت عنوان الخطاب التعليمي عند مولوي (كتاب فيه ما فيه نموذجاً) د. ندى حسون ، المجلد ٢٩، العدد ٣ ، ٤، ٢٠١٣م) .

(٨٧) مجلة العلوم الإنسانية : بحث تحت عنوان الشعر التعليمي خصائصه ونشأته في الأدب العربي، جواد غلامعلي زاده، كبرى روشنفكر العدد ١٤(٢) ، (١٤٢٨ هـ . ق / ٢٠٠٧ م) .

(٨٨) مجلة فصول، مقال تحت عنوان " التناص سبيلاً " : شربل داغر (القاهرة، مج ١٦ – العددالأولى، ١٩٩٧ م) .

تاسعاً : الدوريات العلمية الفارسية :

(٨٩) مجله آينه پژوهش : بحث تحت عنوان گلگشتی در ديوان ناصح قمشه ای ، لمحمود عليرضاپور ٤٩، (مركز تحقيقات كاپيوتر / علوم إسلامي).

(٩٠) مجلة فصل نامهء تحقيقات تعليمي وغنايى زبان وادب فارسي: بحث تحت عنوان سخنى پيرامون ادبيات تعليمي وغنايى ، دكتر سيد أحمد حسيني كازروني ، شماره پياپي : هشتم – تابستان ١٣٩٠ (دانشگاه آزاد اسلامي واحد بوشهر).

عاشراً : الرسائل العلمية :

(٩١) تطور الصورة الشعرية فى المشرق فى الشعر العربى المعاصر : أحمد محمد أحمد المصرى (رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٩) .

أحدى عشر : المواقع الإلكترونية :

(92) http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=15043

(93) https://www :Isfahan.irib.ir/negah

(94)https://www.facebook.com/MwkbWhsynytJfrAltyar/posts/497852886957006

(95) www.iu.edu sa20.d.domagazine/52

(96) http://www.marefa.org/sources/index.php /



تحريف المجاز في ترجمة معاني سبعِ آياتٍ قرآنيةٍ إلى العبرية عند أهارون بن شيمش وأوري روبين[*]

د.أحمد يوسف قشطة[**]

المقدمة :

يدرس البحث الماثل "تحريف المجاز" في ترجمة معاني سبعِ آيات قرآنية إلى العبرية في ترجمتي أهارون بن شيمش[1]، وأوري روبين[2]، وسبب اختيار هاتين الترجمتين بالتحديد لتطبيق الدراسة، أنهما صدرتا في لغة عبرية حيَّة، على العكس من ترجمتي راكندورف التي صدرت سنة ١٨٨٩م، في وقت كانت العبرية فيه لغة مدرسية طقوسية تجري على الورق، أو في ساحات المعابد، وليس على ألسنة الناس في الشوارع، وريفلين التي صدرت سنة ١٩٣٦م، في وقت كانت العبرية في بدايات مسيرة الإحياء.

وتنبع أهمية الموضوع من كون المجاز أحد الظواهر اللغوية البلاغية التي ترتبط بالسياق، وثقافة اللغة، ويمثل نقل معناه إلى لغة أخرى اختبارا لقدرة المترجم على استيعاب المحتوى السياقي والثقافي للنص المصدر، فإذا حُرِّف هذا المعنى تحت

---

* - مأخوذ من أطروحة دكتوراه بعنوان "ترجمة المجاز في القرآن الكريم إلى العبرية عند أهارون بن شيمش وأوري روبين"، مُسجلة منذ ديسمبر ٢٠١٠، بقسم اللغات الشرقية، كلية الآداب، جامعة المنصورة، بإشراف أ.د/ شعبان سلام، وأ.د/ يحيى عبد الله .

** - قسم اللغات الشرقية – كلية الآداب، جامعة المنصورة akeshta@mans.edu.eg .

تأثير ثقافة اللغة المستهدفة، أو موقف المترجم من النص المصدر، تبدلت رسالة النص، وهو الأمر الذي يمثل بعداً خطيرا بإزاء نص كالقرآن الكريم.

والدافع لاختيار الموضوع هو فهم وتحليل الأبعاد التداولية لتحريف المجاز باعتباره أحد أخطاء الترجمة، وصولا إلى أصح الأساليب التي يمكن اتباعها لترجمة التعبيرات المجازية في القرآن الكريم إلى العبرية.

أما حدود الدراسة فهي ترجمات أهارون بن شيمش، وأوري روبين، لمعاني الآيات القرآنية التي تحتوى تعبيراً مجازياً، أي تشبيهاً، أو استعارةً، أو كناية، أو مجازاً مُرسلاً.

وتُعتبر دراسة عامر الزناتي "إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم"، أقرب الدراسات السابقة لموضوع البحث، من حيث المجال، فقد تناول ثلاث ظواهر أسلوبية تنتمي إلى "علم المعاني" هي التقديم والتأخير، والتكرار، والالتفات؛ وأشار إلى أنه يسهل ترجمتها؛ على العكس من الظواهر البيانية والبديعية التي يصعب نقلها أثناء الترجمة"(٣)، فكان ذلك دافعاً للبحث الماثل لتحري مظاهر هذه الصعوبة في مجال الظواهر البيانية، ودراسة الحلول التي وضعها المترجمان لهذه الإشكالية.

أما منهج الدراسة، فقد اختيرت النماذج التي حدث فيها تحريفٌ واضح لمعنى المجاز من بين ترجمات معاني الآيات التي اشتملت على تعبيرات مجازية(*). واتبع الباحث منهج تحليل الأخطاء؛ وهو أحد المناهج الوصفية المتبعة في تقييم الترجمة، ويُحدد المنهج المختار مفهوم الخطأ على أنه "حلّ فاشل" لإحدى إشكاليات الترجمة، – وهي هنا إشكالية ترجمة المجاز – وتُصنَّف الأخطاء حسب هذا المنهج إلى؛ لغوية Linguistic، وتداولية Pragmatic، وتُعدُّ الأخيرة أخطرها لأنه تؤدي إلى تحريف رسالة النص(٤). وقد اقتصر البحث على هذا النوع من الأخطاء؛ لأنه اقرب إلى طبيعة المجاز باعتباره أشد تعلقاً بالدلالة والمعاني.

أولا: المجاز

المعنى اللغوي لكلمة "مجاز" في اللغة العربية هو "المَعْبَر"، أو "الطريق"، يقال جاز، واجتاز، أي عبر وانتقل ومر، وقد اصطلح إطلاقه على استخدام الألفاظ والعبارات في غير ما وضعت له من المعنى؛ أي بطريقة تختلف عن المألوف والمعهود وما جرت عليه العادة بين الناس، وذلك منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)(٥).

وهو اصطلاح قريب من جهة المعنى من الكلمة اليونانية metaphora من المصدر metapherein "أن ينقل"، والتي انتقلت إلى اللاتينية métaphore ومنها إلى الفرنسية ثم إلى الإنجليزية Metaphor (٦).

ومع إحياء اللغة العبرية انتقلت إليها الكلمة الإنجليزية بنفس المعنى مع عبرنتها **מטפורה**. ويُرجع قاموس **אבן שושן** أيضا الكلمة إلى اليونانية meta أي بعد وpherein أن ينقل، ويرادفها **הַשְׁאָלָה** استعارة، **הַעֲבָרָה** نقل، ويُحدد معناها بكونه: كل استخدام لكلمة أو عبارة في غير معناها البسيط وإنما في معنى مستعار من أجل المزيد من التصوير، ويضرب على ذلك الأمثلة "**מִבֶּטֶן שְׁאוֹל שִׁוַּעְתִּי**(٧)"صرخت من بطن الجحيم" ، و"**פְּלוֹנִי כּוֹתֵב בְּדַם לִבּוֹ**"; فلان يكتب بدم قلبه"، "**הַקָּהָל הָיָה מְחֻשְׁמָל מִדִּבְרֵי הַנּוֹאֵם**"، " كان الجمهور مأخوذا بكلمات الخطيب" (٨).

ونتيجة للخلط بين مصطلحي المجاز والاستعارة بصفة عامة حتى في الدرس الغربي؛ يشيع استخدام مصطلح Figurative Language اللغة التصويرية، ويناظره في العبرية **לשון ציורית** (**פיגורטיבית**) ويشمل هذا المصطلح كافة ألوان الاستخدام التصويري في اللغة؛ كالتشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل.

ويعني مصطلح '**לשון ציורית**' "لغة تصويرية" اللغة المجازية كلها، أي الكلمات والتعبيرات التي تتجاوز معناها. والتي قد ينشأ معناها الجديد بواسطة

"قفزة" 'קפיצה' لمجال بعيد عن معناها المعجمي المألوف، كما هو الحال في الاستعارة מטפורה، وقد ينشأ بواسطة "تحرك" 'הזזה' إلى مجال أقرب، كما هو الحال في الكناية מטונימיה، أو المجاز المرسل סינקדוכה، وكما هو معروف يُطلق على كل هذه الوسائل اسم " 'טרופים' "tropes"، والفرق بينها وبين ال 'פיגורות' "figures"، أن الأخيرة محسنات ذات أساس أسلوبي؛ مثل الإبدال، والتقديم والتأخير، والمقابلة، والاستفهام البلاغي؛ أو ذات أساس صوتي مثل الجناس بأنواعه (٩).

أما التعريف الاصطلاحي للمجاز فقد خلص "علم البيان العربي" إلى أن المجاز يتضمن ثلاثة موضوعات رئيسية؛ هي "التشبيه"، و"الاستعارة"، و"الكناية"، ويُطلق عليها ياقوت "طرق الأداء الدلالي"؛ لأن هذه الموضوعات "تتصل بالمعنى أكثر من غيرها"، كما أن علماء البلاغة حين عرَّفوا كل واحد منها كان "المعنى" يُشكِّل محورا أساسيا في هذا التعريف؛ كما أن أثر التشبيه أو الاستعارة أو الكناية في النص يتضح في جانب المعنى أكثر من غيره من جوانب اللغة كالأصوات، والأبنية الصرفية، والتراكيب النحوية (١٠).

وقد اتفقت كل نظريات المجاز منذ أرسطو على معيار "نقل المعنى" كتبرير للمفارقة التي تنشأ عند اقتران كلمتين تنتميان إلى حقلين دلاليين مختلفين، وتُصَنِّفُ الحقول الدلالية مفاهيم الكيانات المادية والمجردة إلى أصناف، ثم تقسم كل صنف إلى عدد من الأفراد، وتتضح سمات كل فرد من أفراد الصنف عن طريق مكونات المعنى، وهناك صنفان لهذه السمات: سمات مشتركة بين كل أفراد الصنف، وسمات فارقة تُمَيِّز كل فرد من أفراد الصنف(١١). ولكي تتلاءم كلمتان معا ينبغي أن تجمعهما سمة مشتركة لكي يحدث التوافق الدلالي للمركب اللفظي الذي قد ينشأ بينهما، لذلك يمكن اقتران كلمتي "حديد" و"مصهور"؛ لأن الانصهار من سمات الحديد؛ بينما لا يمكن اقتران كلمتي "ريش" و"مصهور"، لأن الانصهار ليس من سمات

الريش[١٢]. وتمثل كلمة "مصهور" في المثالين السابقين "موضوع" المركب اللفظي؛ بينما تمثل كلمة "حديد" أو "ريش" رأس هذا المركب؛ والرأس هي التي تُحدد قيود اختيار الموضوع، ولا يحدث التلاؤم بين طرفي المركب اللفظي إلا إذا تم الوفاء بقيود الاختيار[١٣]؛ فإذا حدث اقتران بين كلمتين ليس بينهما توافق دلالي؛ يمكن أن يوصف المركب بالشذوذ والخطأ، ويمكن أن يُقبل إذا كان "المدى الدلالي" له يسمح بذلك؛ والمدى الدلالي هو مقدار "الموضوعات" التي يمكن أن تقترن بها الرأس؛ رغم عدم وفاءها بقيود الاختيار؛ وعلى هذا يمكن لكلمة "كُرسي" وهو آلة الجلوس المعروفة، أن تقترن بكلمة "أستاذية" أو "سلطة"، فتعني "منصبا" في الجامعة أو في السياسة[١٤].

فالمجاز يحدث عندما تقترن كلمتان ليس بينهما تلاؤم دلالي، أو لا تفي إحداهما بقيود الاختيار؛ فينتج عن ذلك انحراف دلالي، ومع ذلك يُقبل هذا الانحراف على أن يتوافر شرطان هما اتساع مدى الكلمة التي سببت الانحراف، وأن تكون العلاقة بينها وبين الكلمة الملائمة أو التي تفي بقيود الاختيار هي المشابهة، فيحيل المجاز المعنى الشاذ أو المنحرف إلى المعنى المتوافق الملائم دلاليا[١٥].

إن المجاز "اختيار معجمي تقترن بمقتضاه كلمتان، أو أكثر في مركب لفظي "Collocation" اقترانا دلاليا ينطوي على تعارض، أو عدم انسجام منطقي، ويتولد عنه بالضرورة مفارقة دلالية "Semantic deviance" تثير لدى المتلقي شعورا بالدهشة والطرافة، وتكمن علة الدهشة والطرافة فيما تحدثه المفارقة الدلالية من مفاجأة للمتلقي بمخالفتها الاختيار المنطقي المُتوقع. ويتمثل جوهر المفارقة الدلالية في نقل الخواص "Features transfer" من أحد عنصري المركب اللفظي إلى العنصر الآخر"[١٦].

ويُصنَّفُ المجاز بحسب نقل الخواص الدلالية إلى:

تجسيم (Reification): عندما تقترن كلمة تشير دلالتها إلى جماد (concrete) بأخرى تشير دلالتها إلى مجرد (abstract).

إيحاء (Animation): عندما تقترن كلمة يرتبط مجالها الدلالي بكائن حي شرط ألا تكون من خواص الإنسان.

تشخيص (Personification): عندما تقترن كلمتان تشير إحداهما إلى خاصية بشرية، والأخرى إلى جماد أو حي أو مجرد(١٧).

ويُعتبر عبد القاهر الجُرجاني(ت ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م)، مؤسسَ نظرية المجاز في البلاغة العربية، وفي كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" أخذت البلاغة العربية صورتها العلمية الدقيقة. وقد قسّم الجرجاني الاستخدام اللغوي إلى نوعين؛ استخدام مباشر يشير إلى المعنى الموضوع للألفاظ في أصل اللغة وهذا هو الاستخدام "الحقيقي"، واستخدام "متجاوز" للمعنى الذي وُضع له اللفظ في اللغة، وهذا الاستخدام "ينقل" معنى جديدا يسميه الجرجاني "معنى.المعنى" وهو الاستخدام "المجازي"، فإذا قيل عن شخص ما أنه "أسد"، لا يعني ذلك كونه ذلك الحيوان المعروف، بل ما قد يكون بينه وبين ذلك الشخص من صفات مُشتركة؛ كالشجاعة والقوة. وينظر الجرجاني إلى المجاز من خلال "النظم"، الذي يعني عنده علاقة اللفظ بما تقدمه وما تأخر عنه، على المستوى النحوي التركيبي، وكذلك على المستوى العقلي الدلالي الذي يحكمه "السياق" الذي ترد فيه العلاقات بين الألفاظ، سواء كان منطوقا أو مكتوبا(١٨).

ويوجز تمام حسان طبيعة التصوير البلاغي؛ أي المجاز بأنواعه بقوله: "يقوم التصوير البلاغي على الانتفاع بالعلاقات، سواءً ما كان منها انطباعيا كالمشابهة، أو عقليا نحو السببية (السبب والمسبب)، والزمانية (ما كان وما يكون)، والكمية (الكلية والبعضية)، والمكانية (الحالية والمحلية) واللزومية. أو لغويا إسناديا

(كالتعارض في المعنى بين المسند إليه والمسند)، أو معجميا (كالمشترك اللفظي) أو غير ذلك. فأما المشابهة فهي العلاقة التي يُبنى عليها التشبيه والاستعارة، وأما السببية والمكانية والكمية فهي علاقات المجاز المُرسل، وأما اللزوم فعلاقة الكناية، وأما تعارض طرفي الإسناد فعلاقة المجاز العقلي، والمشترك اللفظي أداة التورية"[١٩].

ثانيا: تحليل النماذج

١) "وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ" [٢٠]

بن شيمش: "כי בכפירתכם ספגתם את העגל בלבותיכם על-ידי שתיית אפרו השרוף"[٢١]

روبين: "העגל חלחל בנשמתם כי כפרו"[٢٢]

المجاز في قوله تعالى (وأُشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم) تشبيه بليغ، معناه أن حُبّ العجل الذهبي قد تغلغل في قلوبهم كما يتغلغل الماء في الأعضاء[٢٣]، أو "تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الثوب الصبيغ[٢٤]، وجُعلت قلوبهم تُشرَبه ... وإنما عُبرّ عن حُبّ العجل بالشُّرب دون الأكل لأن شرب الماء يتغلغل في الأعضاء حتى يصل إلى باطنها"[٢٥]. ويتحدث الخطاب في الآية عن اليهود، وقد حُكِيت قصة شرب الماء الذي نُثرت فيه برادة العجل الذهبي في سفر الخروج:

" וַיִּקַּח אֶת הָעֵגֶל אֲשֶׁר עָשׂוּ וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ וַיִּטְחַן עַד אֲשֶׁר דָּק וַיִּזֶר עַל פְּנֵי הַמַּיִם וַיַּשְׁק אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" [٢٦]

"ثُمَّ أَخَذَ الْعِجْلَ الَّذِي صَنَعُوا وَأَحْرَقَهُ بِالنَّارِ، وَطَحَنَهُ حَتَّى صَارَ نَاعِمًا، وَذَرَّاهُ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ، وَسَقَى بَنِي إِسْرَائِيلَ".

لكن هناك رواية أخرى للحدث في سفر التثنية:

"וְאֶת-חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר-עֲשִׂיתֶם אֶת-הָעֵגֶל, לָקַחְתִּי וָאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בָּאֵשׁ, וָאֶכֹּת אֹתוֹ טָחוֹן הֵיטֵב, עַד אֲשֶׁר-

דַּק לְעָפָר; וָאַשְׁלִךְ, אֶת-עֲפָרוֹ, אֶל-הַנַּחַל, הַיֹּרֵד מִן-הָהָר"(٢٧)

"وَأَمَّا خَطِيَّتَكُمْ، الْعِجْلُ الَّذِي صَنَعْتُمُوهُ، فَأَخَذْتُهُ وَأَحْرَقْتُهُ بِالنَّارِ، وَرَضَضْتُهُ وَطَحَنْتُهُ جَيِّدًا حَتَّى نَعِمَ كَالْغُبَارِ. ثُمَّ طَرَحْتُ غُبَارَهُ فِي النَّهْرِ الْمُنْحَدِرِ مِنَ الْجَبَلِ""

لا تذكر شيئاً عن "شرب" ماء برادة العجل، وهو الأمر نفسه في الرواية القرآنية للحدث؛

" وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَـٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا"(٢٨).

وفقرة سفر الخروج ٣٢ تنتمي للمصدر الإلوهيمي (E)(٢٩)، بينما تنتمي فقرة التثنية إلى المصدر التثنوي (Dtr1)(30)، وكلاهما رواية مختلفة لنفس الأحداث، لكن بينما يهتم الإلوهيمي بآباء بني إسرائيل، يركز التثنوي على شخصية موسى(٣١)، ومن غير المُتصور أن يدعو نبي الله موسى قومه لشرب برادة الوثن الذي كانوا يتعبدون له؛ لأن ذلك لو حدث يمكن تفسيره بشكل مضاد تماماً لا يتفق مع عقيدة التوحيد.

وقد رأى القرطبي (ت ٦٧١ هـ) أن آية "أشربوا في قلوبهم العجل" تستكمل ثلاثةً من الأفعال التي وردت في الفقرة التوراتية " וַיִּשְׂרֹף وأحرق ، וַיִּזֶר ونثر، וַיַּשְׁקְ وأسقى (وزن הפעיל)"، ويبدو أنه لم يطلع على رواية التثنية، أو أنها على الأرجح لم تُرو له(٣٢).

وقد ردد بن شيمش رواية الخروج، كما حدث مع بعض المفسرين، فأضاف عبارة تفسيرية كاملة من عنده "על-ידי שתיית אפרו השרוף"، بمعنى "عن طريق شُرب رماده المحترق" لِيَشيَ بتكرار قصة العهد القديم، ولم يكن في حاجة إلى ذلك لو أراد الوفاء للنص المصدر.

كما استخدم بن شيمش الفعل ספג، كترجمة للفعل العربي "أُشربوا" مغيراً حالته من البناء للمجهول (وزن أُفْعِلَ) إلى البناء للمعلوم (وزن פָּעַל)؛ رغم أن الفعل " וַיַּשְׁקְ" نفسه في الفقرة التوراتية جاء في وزن הִפְעִיל متعديا إلى مفعولين. وهو ما يمثل إبدالا صرفيا مؤثرا في المعنى، لأن المقصود أنهم "أُشْرِبوا" ولم "يَشربوا"، وبالتالي يكون قد فشل في نقل المعنى التوراتي الذي أراد نقله.

أما من حيث الدلالة المعجمية، فقد استخدم الفعل "סםג"، وهو فعل حديث في العبرية لا وجود له في العهد القديم دخل إلى العربية "إسفنج" من اللغة اليونانية، ويمكن تحديد معانيه بدراسة مرادفاته في العبرية: קיבל أخذ، נחל حاز، חטף أخذ(عامية)، שאב استمد، ינק امتص، הטמיע استوعب وتمثل (الطعام مثلاً)، קלט فهم والتقط وامتص، ניגב جفف ونَشَّف [٣٣].

ومن ناحية الدلالة المعجمية يمكن قبول العلاقة بين "شرب" في العربية، و"סםג" في العبرية، لأن الأفعال (שאב استمد، ינק امتص، הטמיע استوعب وتمثل)، يمكن أن تسري على الماء أو أي مادة تُشرب. لكن هذا الفعل لا يشترك مع أي من مرادفات الأفعال التي قد تكون ترجمة حرفية للفعل "شرب" وهي שתה و גמע، أي: גמא ابتلع، לגם رشف وجرع، גמע ابتلع (سائلا)، לעע شرب (في المقرا)، גימא شرب وامتص. وبهذا يكون بن شيمش قد فشل في انتقاء الفعل المناسب وفشل كذلك في وضعه في الصيغة المناسبة. وفوق ذلك أفقد العبارة بعدها المجازي تماماً، وكل هذا بسبب رغبته في صبغ الترجمة بالصبغة المقرائية.

ومن الناحية الصرفية والنحوية، غَيَّر بن شيمش إسناد الفعل في الترجمة، فبدلاً من الغائبين في الآية، أسنده للمخاطبين، وهو ما يُعد تحريفا غير مبرر لرسالة النص.

أما روبين فقد أراد الالتزام بحرفية النص، ورؤية المفسرين المسلمين له، فترجم العبارة في نفس عدد الكلمات، وهي ناحية إيجابية، لكنه استخدم الفعل חִלְחֵל وجعل فاعله "הָעֵגֶל".

وتتضح الدلالة المعجمية للفعل חִלְחֵל في العبرية بدراسة مرادفاته: התפשט سرى وتغلغل، הסתנן تسلل وتغلغل، חדר نفذ وتغلغل وتوغل وتسرب وتخلل، פִּעְפֵּעַ انساب وتسرب وتغلغل وتفرقع وتفقع (وبالعامية تفاءل)[٣٤] ؛ وقد قصد روبين إذن معنى التغلغل والتخلل والسريان، وجعل محل الفعل هو الروح "נשמה" بترجمة عبارة "في قلوبهم" في الآية إلى "בנשמתם"، فأراد بذلك تحقيق وجهة نظر أغلب المفسرين في كون المقصود هو تغلغل "حب العجل" في نفوسهم، ولم يجنح للرواية التوراتية كما فعل بن شيمش.

ورغم أن الفعل חִלְחֵל يحقق المجاز في الترجمة، لكن روبين كذلك قد غير حالته من البناء للمجهول في الآية إلى البناء للمعلوم في ترجمته، رغم حفاظه على خاصية التعدي إلى مفعولين (وزن פִּעֵל) التي كان بن شيمش قد ضيعها في ترجمته، وقيامه بإسناد الفعل إلى "العجل" وليس إلى المجهول أو "الكفر"، تغيير غير مبرر في التركيب النحوي للنص المصدر. ورغم تحقق المعنى في عبارة כי כפרו كترجمة لعبارة "بكفرهم" إلا أنه غيَّر في الصيغة الصرفية للنص المصدر فبعد أن كانت اسماً مضافاً لضمير الجمع "بكفرهم" أصبحت فعلا مسنداً إليهم، כפרו وهو أيضا تغيير لا يبرره إلا الرغبة في الاختلاف عن بن شيمش، في ضوء اتفاق اللغتين إلى حد كبير في البنية الصرفية.

ترجمة مقترحة لمعنى المجاز: והושקו את העגל בלבותיהם בכפירתם

٢) "صِبْغَةَ اللَّـهِ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّـهِ صِبْغَةً" [٣٥]

بن شيمش: ואשר למינהג הטבילה הנוצרית הרי אללה ואמונתו הם טבילתנו ואין טוב יותר מטבילתו של אללה. [٣٦]

روبين: (דתנו היא) הטבילה אשר לאלוהים, ומי טבילתו נָאה משל אלוהים? [٣٧]

المجاز في الآية قوله تعالى "صبغة الله" وهو استعارة تصريحية حيث شبه الدين الإسلامي بالصبغة، وحذف المشبه وأبقى المشبه به. ومعنى صبغة الله "تطهير الله لأن الإيمان يطهر النفوس" (٣٨)، أو "صبغة الإسلام أو فطرة الله أو دين الله" (٣٩)، وقيل معناها "الاغتسال عند الدخول في الإسلام مقابل معمودية النصارى وصبغ اليهود أبنائهم باللون الأصفر"(٤٠).

اختار المترجمان ترجمة كلمة "صبغة"، إلى טבילה، تحت تأثير التفاسير، وهي كلمة ذات دلالات دينية يهودية ومسيحية ولا تمت بصلة دلالية معجمية لما يمكن أن يقابل كلمة "صبغة" في العبرية أي: צבע صبغ، و גוון لون؛ إذ تشير טבילה في الديانة اليهودية إلى شعيرة الاغتسال والتطهر من النجاسة מצוות הטבילה، للرجال والنساء على حد سواء، ويتم هذا الطقس في مغطس محدد في الكنيس اليهودي يطلق عليه "אגן הטבילה" بغمر الجسد كاملاً، أو اليدين والقدمين، أو اليدين فقط في الماء، حسب نوع الطهارة المطلوبة، وينال المرأة نصيب كبير من موجبات القيام بهذا الطقس(٤١). أما في المسيحية، فيشير نفس المصطلح إلى طقس التعميد، ويجري هذا الطقس في الكنيسة إما برش بعض الماء على جسد الشخص أو رأسه، أو بالغطاس الكامل تحت الماء ثم الصعود، حسب كل مذهب كنسي، وترمز الشعيرة إلى موت المسيح ثم قيامته ثانية، وترمز أيضا لتطهر المُعمَّد من الخطيئة الأولى المتأصلة في طبيعته البشرية منذ آدم وحواء، وولادته من جديد، بدخوله في الديانة المسيحية(٤٢). "فبالتعميد يتخلص الإنسان من طبيعته الفاسدة ويشترك في وجود جديد وأزلي"(٤٣).

وقد منح هذا للنص المُتَرجم معنى تداولياً مغايراً تماماً للنص المصدر، إذ حصر تأويل مجاز "صبغة الله" في شعيرة الاغتسال فقط، وجعل المفاضلة في الآية بين طقس التطهر، أو الاغتسال في الديانات السماوية الثلاث، وحرم قارئ النص العبري من تأويل المجاز تأويلا مغايرا.

إن الخطاب في الآية وما سبقها[٤٤] يتحدث عن الملة أو الدين الحق، وأنَّ الدين واحد منذ بدء الخليقة، فالأرجح أن "صبغة" استعارة للدين والملة بصفة عامة، وليس لشعيرة محددة، وعلى الرغم من أن كلمة "صبغة" هي إحدى الكلمات التي تنتمي إلى المشترك السامي، فهي في العبرية والآرامية "**צבע**"، ودلالتها المعجمية: **גוון** أي لون. لكن استخدامها مطلقة كترجمة لكلمة "صبغة" سيجعل المعنى في حاجة إلى تفسير، ويمكن الحفاظ على مجازية العبارة باستخدام كلمة "**חוש**" بمعنى غريزة أو طبيعة، في الترجمة المقترحة الآتية:

החוש הוא אמונת הייחוד, צבעו של אללה ושל מי הצבע היותר טוב?.

٣) "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّـهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ۚ وَإِلَى اللَّـهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ"[٤٥]

بن شيمش: **האם מחכים המפקפקים <u>שאללה יירד אליהם עם המלאכים מתוך צללי ענן?</u> כבר נגזר הכול מקודם ועל אללה יוחזרו כל הדברים.** [٤٦]

روبين: **לא נותר להם אלא לצפות כי יבוא אלוהים עליהם בשכבת עננים והמלאכים. אז ייחרץ הדין, ואל אלוהים יושבו הדברים.** [٤٧]

هناك مجاز مرسل في قوله تعالى "في ظلل من الغمام" وعلاقته السببية، لأن "الغمام يتضمن الرحمة أو العذاب وسببهما، فمنه تهطل الأمطار، وقد تنشأ عنه السيول المتلفة الجارفة، والصواعق المهلكة[٤٨] .

ومعنى الآية: هل ينتظر من يرفضون الدخول في الإسلام إلا أن يأتيهم الله والملائكة من وراء السحاب الرقيق ليقضي بينهم لأن كل الأمور تعود إليه عز وجل. أو هل ينتظر هؤلاء يوم القيامة وما وعدهم به الله من العذاب والحساب. وقيل أيضا أن اليهود هم المقصودون من الخطاب في الآية لأنهم كانوا يؤمنون بتجسد الرب،

ونسبوا إلى الله صفات بشرية كالمجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام(٤٩).

ويبدو أن بن شيمش قد قرأ قول الرازي، فاقتبس الفقرة التوراتية التي قصدها في سفر الخروج:

" וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן, וַיְדַבֵּר אֵלָיו" (٥٠)

فَنَزَلَ الرَّبُّ فِي السَّحَابِ، فَوَقَفَ عِنْدَهُ هُنَاكَ وَنَادَى بِاسْمِ الرَّبِّ.."

ولذلك استخدم الفعل יירד كترجمة لكلمة "يأتي" في الآية. كما غير الظرف "في ظُلل" إلى "מתוך" "من بين".

أما روبين فقد ترجم العبارة إلى: "כי יבוא אלוהים עליהם בשכבת עננים, והמלאכים" "أن يأتي الله عليهم في طبقة من الغمام" فاستخدم كلمة שכבה كترجمة لكلمة "ظلل" وهو تغيير غير مبرر طالما الكلمة موجودة في المشترك السامي وتحمل نفس المعنى.

ترجمة مقترحة لمعنى المجاز في الآية: האם יצפו עד שיבוא אללה בתוך צללי ענבן עם המלאכים

(٧) "فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا" (٥١)

بن شيمش: "מי שמזניח את הטאע'ות ומאמין רק באללה, מחזיק במשענת נאמנה שלא תמוט"(٥٢)

روبين: "כל הכופר בשיקוצים ומאמין באלוהים יזכה להיאחז ביתד איתנה אשר לא תיעקר"(٥٣).

المجاز في قوله تعالى: "فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا" استعارة تمثيلية حيث شبه المستمسك بدين الإسلام بالمستمسك بالحبل المحكم(٥٤) .

و"العُروة" على تعدد معانيها إنما يُقصدُ بها هنا على الأرجح؛ ثنية الحبل وعُقدته التي تُشد بها الأغراض على الراحلة(٥٥)، وقد أتى بن شيمش بالاسم "**מִשְׁעֶנֶת**" مُعادلا لها؛ ومرادفاته "**מִסְעָד**"، "**סוֹמְכָה**" بمعنى "مسند" أو "مُتكأ"، ومن المُحيِّر إدراك العلاقة بين مفهوميّ "العروة" و"المسند"، خاصة مع وجود الفعل "استمسك" قبلها، والصفة "الوثقى" بعدها؛ وهما كلمتان تنتميان بلا شك إلى مجال "الحبل"، والأرجح أنه بحث عن معنى مشابه في العهد القديم، فوجد هذه الكلمة التي استُعملت في سياق القصة المقرائية عن غزو "سنحاريب" لمملكة إسرائيل الشمالية، وخذلان ملك مصر لها عندما طلبت النجدة، وعبر أدب أسفار الأنبياء عن ذلك بوصف مصر بعبارة "**מִשְׁעֶנֶת** קָנֶה **רָצוּץ**"(٥٦)، بمعنى "عكاز قصب ضعيف"، وتحول هذا المعنى إلى تعبير مصكوك في العبرية؛ يشير عند وصف شخص به إلى أنه "لا يُعتمد عليه"، و"ليس محل ثقة"(٥٧). ورغم أنه وصف كلمة "**מִשְׁעֶנֶת**" بأنها "**נֶאֱמָנָה**" بمعنى "محل ثقة"، ليبتعد بها عن المعنى المصكوك المتداول الملازم لها، إلا أن ذلك لا يعني أن المعنى لن يُستدعى في ذهن القارئ؛ وكان في استطاعته استخدام كلمة "**לוּלָאָה**"، أو "**קֶשֶׁר**"؛ وهما معادلان مباشران لكلمة "عقدة".

أما روبين فقد حاول ترجمة الصورة المجازية إلى صورة مجازية معادلة هي: "**להיאחז ביתד איתנה אשר לא תיעקר**" بمعنى "يتمسك بوتد لا ينخلع"، وهي أيضا صورة مجازية توراتية، استخدمت في أدب أسفار الأنبياء؛ إذ يوصف دعم الرب لأحد ملوك إسرائيل وهو "**אליקים בן חלקייהו**" ،مثلاً، بعبارة: "**ותקעתיו יתד, במקום נאמן**"(٥٨)؛ بمعنى "وغرسته وتداً في مكان ثابت"، إلا أن روبين لم يستخدم الفعل "**תקע**" غرس، الذي يلائم كلمة "**יתד**" بل استخدم الفعل "**אחז**" أمسك الذي يلائم الحبل؛ فالإنسان لا يُمسك بالوتد، ليثبت في

مكانه؛ لأن الوتد عادة ما يكون قصيرا، قريبا من الأرض، وربما ذهبت مخيلته إلى أن الوتد قد يُربط فيه حبلٌ يتمسك به المرء، لكنه لم يحسن التعبير عن المعنى.

ترجمة مقترحة: **מי יאמין באללה ויכפור באלילות, הרי הוא אוחז בקשר האיתן, אשר לא יינתק.**

"وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أيهم يكفل مريم"(٥٩)

بن شيمش: **כי לא היית עמהם עת הפילו גורל־ת מי יהיה אפוטרופוס על מרים.**(٦٠)

روبين: **לא היית עמם בעת השליכם את קולמוסיהם למען ידעו מי יהיה אומן למרים.**(٦١)

عبارة "يُلقون أقلامهم" كناية عن القرعة"(٦٢)، وقد اختار بن شيمش ترجمتها إلى "**הפילו גורלות**". والاسم **גורל** ذو بعد مجازي في اللغة العبرية إذ أن دلالته المعجمية هي: **כוח עליון** القدر، **פור** النصيب، **מזל** الحظ(٦٣)، ولأن الاقتراع يرتبط بهذه المدلولات فقد أطلق اسم ما يؤول إليه الإجراء، أي القدر والنصيب "**גורל**" على الإجراء نفسه، فهو هنا في العبرية مجاز مرسل معجمي. بينما العبارة القرآنية تشير إلى الإجراء الفعلي نفسه، أي إلقاء الأقلام بهدف الاقتراع، وبهذا ترجم بن شيمش نوعا من المجاز، وهو الكناية، إلى نوع آخر من المجاز هو "المجاز المرسل". وهي ناحية إيجابية.

في المقابل رأى روبين ترجمة العبارة إلى، "**בעת השליכם את קולמוסיהם**" مفضلا الترجمة الحرفية؛ لكنه استخدم كلمة "**קולמוס**"، وهي كلمة يونانية دخيلة إلى اللغة العبرية أصلها "Kalamos"، وعلى أساس هذه الكلمة اعتبر "أرثر جيفري" كلمة "قلم" من الكلمات الدخيلة في القرآن الكريم، مشيرا إلى خطأ نسبتها إلى الفعل العربي "قَلَمَ" بمعنى قطع، رغم أن مشتقاته مستخدمة في اللغة العربية حتى

الآن، مثل "قُلامةُ" الظفر و"تقليم" الأشجار، وأكد أن الكلمة تعود إلى اليونانية Κάλαμος، التي تعني reed "قصبة"، ثم أصبحت تعنيpen "قلم"، كما أكد خطأ ما ذهب إليه نولدكه من أن الكلمة قد دخلت إلى العربية من اللغة الحبشية ቀለም (Qalam)[٦٤]. رغم أن الأرجح أن الكلمة قد دخلت في الأصل إلى اليونانية من لغة سامية؛ لأن اختراع الكتابة كان في سومر القديمة، واختراع الأبجدية كان في فينيقيا، فالمنطقي أن تستعير اليونانية اسم أداة الكتابة من الساميين وليس العكس.[٦٥]

ويمثل استخدام روبين هذه الكلمة تأكيدا لدى قارئ النص المترجم لهذه الدعوى التي تبناها "جيفري" وغيره عن كون كلمة "قلم" دخيلة إلى اللغة العربية؛ رغم أن كلمة קולמוס ليس لها أي ارتباط دلالي في العبرية بعملية الاقتراع، ومن غير المرجح أن يفهم قارئ العبرية المعنى المراد دون تفسير أو حاشية، وهو ما حدث؛ إذ أشار روبين إلى أن العبارة تعكس حكاية مسيحية غير متواترة في العهد الجديد، يحكيها المفسرون المسلمون للقرآن، عن أن المتنافسين على حق كفالة مريم ألقوا بعِصيهم "מטותיהם" إلى مياه نهر الأردن، وكان الفائز هو من طافت عصاه على سطح الماء[٦٦]. وكان الأجدر به أن يستخدم الكلمة التي أشار إليها في الحاشية أي מטותיהם لولا أنه أراد ترديد الكلمة اليونانية في النص، وهو الأمر نفسه الذي فعله بن شيمش في ترجمته الفعل "يكفل" إلى "יהיה אפוטרופוס" فقد استخدم كلمة يونانية دخيلة إلى العبرية بمعنى"وصيّ" أو "قيّم"، بينما فضل روبين الكلمة العبرية المرادفة لها אומן. وكأنهما حرصا على وجود كلمة دخيلة من اليونانية في الترجمة، كي يتردد الجرس الأجنبي في النص المترجم.

ترجمة مقترحة لمعنى المجاز: **לא היית עמם כאשר השליכו את מטותיהם כדי לראות למי ייצא הגורל של אימון מרים.**

"ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَباءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ"(٦٧)

بן שימש:הם יסבלו מהשפלה בכל מקום אשר הם נמצאים בו וחוץ מאלה המחזיקים בבריתם עם אללה, או הנמצאים תחת חסות אחרים, ימשיך להישפך עליהם חרון אפו וחמתו של אללה ויהיו מסכנים ודלים, (٦٨)

רובין:ההשפלה תרדפם באשר יימצאו, אלא אם יאחזו בחבל שיושיט להם אלוהים ובחבל שיושיטו להם האנשים, וחמת אלוהים ניתכה עליהם, והם מוכי דלות. (٦٩)

هناك ثلاثة مواضع للمجاز في الآية، وهي: "ضُربت عليهم الذلة"، و"إلا بحبل من الله وحبل من الناس"،و"ضُربت عليهم المسكنة".

استخدم الفعل "ضُربت" ككناية عن التصاق الذلة والمسكنة بهم مثل الشيء يُضرب على الشيء فيلصق به، أو كما يُضرب البيت على أهله(٧٠) ، أو أُلزموا الذلة. فالله عز وجل فرض عليهم الذل والمسكنة قسرا ورغما عنهم. وتفسير "إلا بحبل من الله وحبل من الناس"؛ هو " ذمّة الله وذمّة المسلمين، كما أن الذلة هي الجزية، وأن حبلا من الله هو عهد الله لهم باعتبارهم أهل كتاب، وحبلا من الناس، هو الجزية التي يدفعونها للمسلمين لأجل حمايتهم"(٧١).

ترجم بن شيمش الفعل مرة إلى יסבלו مغيرا حالة الفعل إلى البناء للمعلوم ومسندا إياه لليهود أنفسهم بمعنى "يعانون" الذلة. أما في المرة الثانية فقد ترجمه إلى יהיו מסכנים ודלים "يصبحون أذلاء ومساكين"؛ وفي الحالتين فقدت الكلمة المستهدفة مجازيتها واتخذت معنى مباشرا.

أما روبين فقد ترجمها في المرة الأولى إلى תרדפם تطاردهم وفي الثانية إلى מוכי مصابين أو مضروبين بالذل، وهي صيغة زمن الحال المبني للمجهول من הכה ضرب، وفي الحالتين اكتسبت كل كلمة معنى مجازيا مختلفا عن المعنى الوارد في النص المصدر، إذ

استعار المطاردة للذل وشبهه بوحش يطاردهم، ثم استعار الضرب للذل وجعله ككائن يضربهم.

أما الموضع الثالث للمجاز فهو في عبارة "إلا بحبل من الله وحبل من الناس" وهي استعارة تمثيلية إذ يشبه التمسك بأسباب السلامة بالتمسك بالحبل الوثيق، وقال المفسرون أن المقصود بحبل من الله وحبل من الناس هو عهد من الله بعدم إيذائهم والتزام من الناس بحمايتهم إن دفعوا الجزية [٧٢]. وهو المعنى الذي أوضحته ترجمة بن شيمش؛ إذ استخدم كلمة ברית عهد أو ميثاق كترجمة لكلمة حبل، فاستدعى على الفور العهد التوراتي السياسي بين الإله والشعب المختار (בראשית טו:יח)[٧٣]، والمذكور بالتفصيل في الإصحاح ٢٦ من سفر اللاويين[٧٤].

وألمح بن شيمش إلى البعد المجازي الكامن في كلمة حبل باستخدام الفعل מחזיקים يمسكون؛ إذ استعار الإمساك للعهد وكأنه حبل، لكنه استبدل بحرف الجر "من" في الآية، حرف الجر "עם" مع، وبالتالي تغير المعنى المقصود من الآية ليعكس الفكرة التوراتية التي يبتغي استدعاءها. أما عبارة "وحبل من الناس"، فقد اختار بن شيمش كذلك ترجمة التفسير، وليس النص المصدر؛ فاستعاض عن التعبير بعبارة "הנמצאים תחת חסות אחרים" مستغنيا عن الأداء المجازي تماما.

في حين فضّل روبين كنهجه الاقتراب من الحرفية مع إضافة كلمات تساعد القارئ على فهم السياق، فحافظ على كلمة חבל وهي محور المجاز في النص المصدر، لكنه سبقها بالفعل יאחזו يمسكون وأتبعها بالفعل ירשיט فجعل المعنى أكثر تجسدا وبعدا عن المجازية باستخدامه فعلين يدلان على حركة ونشاط.

ترجمة مقترحة لمعنى المجاز في الآية: **ההשפלה הוטלה עליהם באשר נמצאים אלא שיאחזו בחבל הצלה מאללה ובחבל הצלה מבני האדם, נאחזים המה בזעם מן אללה, והדלות הוטלה עליהם.**

"وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ"(٧٥)

بن شيمش: "אף על פי שכפינו עליהם את ההר בזמן מתן-תורה עד שנראה כגיגית וחששו שיפול עליהם ואמרנו: "קיבלו, ולו מאונס, את התורה שאנו נותנים לכם"(٧٦).

רובין: "עקרנו את ההר ונשאנו אותו כסוכך מעליהם, והם דימו כי הנה הוא נופל עליהם"(٧٧).

في الآية تشبيه مُرسل؛ وهو من أبسط أنواع المجاز، حيث تتوفر فيه كل أركان التشبيه، ولذا فهو من أسهلها في الترجمة؛ وتعتبر كلمة "نَتقنا" محور المجاز في الآية، وهي تعني الزعزعة والهز والجَذْب والنَّفْض والاقتلاع (ابن منظور). وقد اختار بن شيمش ترجمة الكلمة إلى "כפינו" من الجذر כפה، وأقحم من عنده عبارة كاملة لا مقابل لها في المصدر בזמן מתן-תורה עד שנראה כגיגית، فترجم كلمة "ظُلَّة" إلى גיגית "طست"، وأقحم عبارة ולו מאונס ولو رغما عنهم التي لا مقابل لها هي الأخرى في المصدر لا لشيء إلا ليعكس التفسير التلمودي للعبارة التي وردت في سفر الخروج حول الحادثة: " "וַיִּתְיַצְּבוּ, בְּתַחְתִּית הָהָר"(٧٨)، وهي تعني "وقفوا على سفح الجبل". وقد فسرها רב אבדימי בר חמא قائلا: "כפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם"(٧٩)؛ "قلب القدوس تبارك وتعالى عليهم الجبل كالطست (الطشت)، وقال لهم: إذا تقبلتم التوراة فحسنا، وإن لم تفعلوا تكون قبوركم هاهنا"، وهو الأمر الذي أحال القارئ إلى عبارة "כפה עליו הר כגיגית" التى أصبحت تعبيرا مجازيا مصكوكا في العبرية يشير إلى أن معناه هو الضغط والإكراه والإجبار(٨٠).

وقد ترجم روبين العبارة إلى "עקרנו את ההר ונשאנו אותו כסוכך" بمعنى "خلعنا الجبل ورفعناه كالمظلة" وهي أقرب إلى المعنى.

ترجمة مُقترحة لمعنى المجاز في الآية: "כשהרמנו את ההר מעליהם כמו סוכך, וחשבו שנופל הוא עליהם, קחו את אשר נתנו לכם בכוח"

الخاتمة

استخدم المجاز في الآيات القرآنية السبع ليؤدي وظائف سياقية تداولية محددة؛ ففي الآية رقم (١) عمل مجاز "وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم" على إيضاح حب الكفار من بني إسرائيل للوثن الذي اتخذوه إلها من دون الله، بما في ذلك من أبعاد معنوية مجردة، تتضمن ميولا نفسية واجتماعية، رغبة منهم في تقليد الوثنيين في عبادتهم تماثيل مجسدة ظاهرة لأعينهم، بدلا من الله عز وجل بتجليه عن التجسد والظهور. وقد أدى تحريف بن شيمش معنى المجاز في الترجمة إلى إيصال عكس المعنى المطلوب، بإشارته إلى أن نبي الله موسى قد سقاهم رماد العجل المحروق، فجعله بذلك مشاركا في الطقس الشركي الذي قد يكون أفرادٌ من المقصودين بالخطاب في الآية قد فعلوه بعد أن أحرق موسى عليه السلام العجل ونسفه في اليم، تمادياً منهم في حبه والشغف بعبادته.

وفي الآية رقم (٢) عمل مجاز "صبغة الله" على إيضاح أن "ديانة التوحيد" هي الفطرة الأصلية والغريزة الطبيعية التي جُبِل الإنسان عليها، وهو بعد معنوي غيبي لا يتضمن أي إشارة إلى إجراء الاصطباغ المادي. وقد حرف المُترجمان المجاز إلى ما يقابل شعيرتي "التطهر" اليهودية، و"التعميد" المسيحية، فابتعد تأويل النص لدى القارئ العبري عن المعنى المقصود، إلى الاستنتاج المباشر بأن شعائر الإسلام منقولة عن اليهودية والمسيحية بالترتيب.

وفي الآية رقم (٣) عمل مجاز "إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"، في إطار أسلوب استنكاري لكفر الكافرين بالله واليوم الآخر مستخدما ألفاظاً محددة، فاستخدم بن شيمش ألفاظا لا تعادل أيا من ألفاظ النص الأصلي، ومستمدة من عبارات مقرائية رآها مصدرا للنص القرآني؛ فأدى ذلك إلى تحريف المعنى إلى ما يعادل النص المقرائي.

وفي الآية رقم (٤) حرَّف المترجمان مجاز "العروة الوُثقى" إلى معادلَيْن مقرائيَّيْن بعيدين تماما عن معنى المجاز في الآية، وعن سياق النص،فأدى ذلك لاستدعاء معان سلبية لا علاقة لها برسالة النص.

وفي الآية رقم (٥) مثَّل مجاز "يلقون أقلامهم" تقريرا لحدث تاريخي من أنباء الغيب لا يمكن تأويله، وتمثل فيه "الأقلام" أداة خشبية تطفو بطبيعتها على سطح الماء، واستخدمها المقترعون ليستوضحوا الإرادة الإلهية التي ستُغرق أقلام من لا يريد الله لأحدهم أن يكفل مريم، على عكس طبيعتها. وقد لجأ كل مترجم لاستخدام كلمة يونانية في ترجمته لإضفاء جرس أجنبي على نص مترجم كان في استطاعتهما نقل معنى مصدره ببساطة ووضح.

وفي الآية رقم (٦) التي استخدم فيها مجاز "الحبل" لإيضاح فكرة الاعتمادية والاتكال التي لازمت بني إسرائيل. استبدل بن شيمش بما يقابله كلمة "ברית" عهد، التي استدعت العهود المقرائية، إلى ذهن القارئ.

وفي الآية رقم (٧) حرَّف بن شيمش مجاز "كأنه ظُلَّة" إلى مقابل مقرائي لا يمت لمعناه بصله.

وينتج مما سبق أن تحريف المجاز قد أدى إلى تباين حاد بين معنى المجاز في الآيات ومعناه في الترجمتين، وأن هذا التحريف قد تم على المستوى التداولي بحيث جرى تبديل رسالة النص واستدعاء عناصر دينية تنتمي للمقرا ولا تمت بصلة للسياق القرآني.

ويوصي البحث بضرورة العمل على إصدار ترجمة أكاديمية مصرية لمعاني القرآن الكريم إلى العبرية؛ بإشراف الهيئات العلمية المختصة؛ والدفع بها إلى جوار الترجمات الإسرائيلية، التي كان الدافع لإصدارها على الأرجح هو الأهداف الأكاديمية؛ لخدمة أقسام اللغة العربية والدراسات الإسلامية التي لا تخلو منها جامعة إسرائيلية، فيتوفر بذلك للدارسين الإسرائيليين مصدر إضافي باللغة العبرية يعين من أراد منهم فهم ودراسة معاني القرآن الكريم، كي لا تنفرد الترجمات الحالية بهذه المهمة.

الهوامش

(1)אהרון בן-שמש, הקוראן ספר הספרים של האשלאם, קרני, תל אביב, 1978.
(2) אורי רובין, הקוראן, אוניברסיטת תל אביב, 2005.
(3) عامر الزناتي عامر، إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة عين شمس، ٢٠٠٤م، نُشرت تحت عنوان؛ المشكلات البلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن، عين ، القاهرة، ٢٠٠٧م.
(*) وذلك من بين المادة البحثية التي تضمنتها أطروحة الدكتوراه المشار إليها في حاشية الصفحة السابقة.
(4) Christiane Nord, Text Analysis in Translation: Theory, Methodology, and Didactic Application, Rodopi, New York, 2005, p 189 .
(5) أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان،٢٠٠٧م، ص ٥٨٩.
(6) The Oxford English Dictionary, 2ed. Ed., Clearendon press, Oxford, 1989.
(7) יונה ב: ג.
(٨) אברהם אבן שושן, המילון החדש, מאגנס, 2003, ע"ע (מטפורה).
(٩) דן פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני-דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 36.
(10) محمود سليمان ياقوت، علم الجمال اللغوي (المعاني -البيان -البديع)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعي،١٩٩٥م، ص ١٥.
(11) صلاح الدين صالح حسنين، مفهوم الاستعارة في الدرس الدلالي والمعجمي، مجلة علوم اللغة، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٤٠.
(12) المرجع السابق، ص١٤٢.
(13) صلاح حسنين، المرجع السابق، ص١٤٣.
(14) المرجع السابق، ص ص ١٥١،١٥٠.
(15) صلاح حسنين،المرجع السابق، ص ١٥٣.
(16) سعد مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، عين، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٨٦.
(17) سعد مصلوح، المرجع السابق، ص ١٩٠.
(18) غازي يموت، نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة الفكر العربي، ع: ٤٦/ ١٩٨٧، بيروت ص ص ١١١-١٢٨.

(19) تمام حسان، الصحة والجمال في النص القرآني، Journal of Qur'anic Studies, Vol/ 1, No. 1 (1999), Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS, p 252 .

(20) البقرة، ٩٣.

(٢١) אהרון בן-שמש, שם, עמ' 10.

(٢٢) אורי רובין, שם, עמ' ١٢.

(23) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ج١، ص ٤٩.

(24) الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م، ص ص ٨٦،٨٧.

(25)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م، ج٢، ص ٢٥٥.

(26) שמות, לב: כ.

(27) דברים, ט: כא.

(28) طه، ٩٧.

(29) Friedman, Richard Elliott, The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2003. p 174.

(30) Ibid, p 325.

(31) محمد خليفة حسن، المدخل إلى أسفار العهد القديم، د.ن، القاهرة، ١٩٩٥م، ص٢٩.

(32) القرطبي، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٥٦.

(33) אברהם אבן שושן, שם, ע''ע (ספג).

(34)אברהם אבן שושן, שם, ע''ע (חָלחל).

(35) البقرة، ١٣٨.

(٣٦) אהרון בן שמש, שם, עמ' 15.

(٣٧) אורי רובין, שם, עמ' 18.

(38) الزمخشري، مصدر سابق، ص ٩٩.

(39) الطبري، مصدر سابق، ج١، ص ٥٥.

(40) القرطبي، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٥٦.

(41) Encyclopedia Judaica, Second Edition, Vol. 1, Macmillan Reference, USA, (2007, q.v. Ablution (טבילה).

(42) Encyclopedia of Religion, 2nd Edition, Macmillan Reference USA,Vol.1, q.v. (Baptism).

(43) محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مُقارنة، د.ن، ١٩٩٦م، ص ٢٢٣.

(44) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ(١٣٦) فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (البقرة، ١٣٦،١٣٧)

(45) البقرة، ٢١٠.

(46) **אהרון בן שמש, שם, עמ' 22.**

(47) **אורי רובין, שם, עמ' 29.**

(48) القرطبي، مصدر سابق، ج٣، ص ٣٩٦-٣٩٨.

(49)المصدر السابق.

(٥٠) **דברים, ה: לד.**

(51) البقرة، ٢٥٦.

(52) **אהרון בן שמש, שם, עמ' 28,27.**

(53) **אורי רובין, שם, עמ' 38.**

(54) الزمخشري، مصدر سابق، ص ١٤٦.

(55) لسان العرب، مادة (ع را).

(56) **ר' למשל, מלכים ב' יח:כא.**

(57) **אברהם אבן שושן, שם , ע''ע** (קנה).

(58) **ישעיהו, כב:כג.**

(59) آل عمران، ٤٤.

(60) **אהרון בן שמש, שם, עמ' 35**

(61) **אורי רובין, שם, עמ' 48,47.**

(62) الطبري، مصدر سابق، ج١، ص ٦٤.

(63) **אברהם אבן שושן, שם, ע'ע (גרל).**

(64) Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Oriental Institute, Baroda, 1938, p 243.

(65) سيد فرج راشد، الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي، الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م، ص ص ٤٩،٥٠.

(66) **אורי רובין, שם, עמ' 48.**

(67) آل عمران، ١١٢.

(68) **אהרון בן שמש, שם, עמ' 40.**

(69) אורי רובין, שם, עמ' 55.

(70) الزمخشري، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(71) المصدر السابق، ص ١٩٠.

(72) الطبري، مصدر سابق، ج١، ص ٨٥.

(73) בַּיּוֹם הַהוּא, כָּרַת יְהוָה אֶת-אַבְרָם--בְּרִית לֵאמֹר: לְזַרְעֲךָ, נָתַתִּי אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת, מִנְּהַר מִצְרַיִם, עַד-הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר-פְּרָת.

في ذلك اليوم قطع يهوه مع أفرام عهدا قال فيه: أمنح لنسلك هذه الأرض من نهر مصر، حتى النهر الكبير نهر الفرات.

([74]) يأتي هذا الإصحاح على شكل معاهدة سياسية تتضمن لعنات وبركات شبيهة بما شاع في معاهدات الشرق الأدنى القديم؛ ويختتم بعبارة: וְזָכַרְתִּי לָהֶם, בְּרִית רִאשֹׁנִים: אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי-אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם, לִהְיוֹת לָהֶם לֵאלֹהִים--אֲנִי יְהוָה. אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, וְהַתּוֹרֹת, אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה, בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל--בְּהַר סִינַי, בְּיַד-מֹשֶׁה.

واذكر لهم عهد الأولين: الذين اخرجتُهم من أرض مصر أمام أعين الكفار، أن أكون لهم أنا يهوه إلها. وتلك هي الفرائض والأحكام والشرائع التي وثقها يهوه بينه وبين بني إسرائيل في جبل سيناء بيد موسى.

([75]) الأعراف، ١٧١.

([76]) אהרון בן שמש, שם, עמ' 101.

([77])אורי רובין, שם, עמ' 139.

([78]) שמות יט: יז.

([79]) שבת פח: א.

([80]) אברהם אבן שושן, שם, ע'ע (גיגית).

المصادر والمراجع

المصادر العربية

١) القرآن الكريم.

٢) ابن منظور، **لسان العرب**، دار الأضواء، بيروت، ٢٠٠٠م.

3) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م.

٥) الزمخشري، **الكشاف**، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م .

المراجع العربية

أحمد مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، مكتبة لبنان،٢٠٠٧م.

تمام حسان، **الصحة والجمال في النص القرآني**،Journal of Qur'anic Studies, Vol/ 1, No. 1,(1999) ,Edinburgh University Press, on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS

سيد فرج راشد، **الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي**، الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤م.

سعد مصلوح، **في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية**، عين، القاهرة، ١٩٩٣م

صلاح الدين صالح حسنين، **مفهوم الاستعارة في الدرس الدلالي والمعجمي**، مجلة علوم اللغة، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٩م.

غازي يموت، **نظرية المجاز عند عبد القاهر الجرجاني**، مجلة الفكر العربي، ع: ٤٦/ ١٩٨٧م.

محمد خليفة حسن، **المدخل إلى أسفار العهد القديم**، د.ن، القاهرة، ١٩٩٥م.

محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان، دراسة وصفية مُقارنة**، د.ن،١٩٩٦م.

محمود سليمان ياقوت، علم الجمال اللغوي (المعاني -البيان – البديع) الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م.

المصادر العبرية

6) **תורה נביאים וכתובים**، Bibilia Hebraica Stuttgartensia , 1990.

٧) אהרון בן-שמש, **הקוראן ספר הספרים של האשלאם**, קרנית תל אביב, 1978.

٨) אורי רובין, **הקוראן**, אוניברסיטת תל אביב, 2005.

٩) אברהם אבן שושן, **המילון החדש**, מאגנס, 2003

المراجع العبرية

דן פגיס, **שירת החול ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני-דורו**, ירושלים תש"ל.

المراجع الإنجليزية

Katan, David, **"Translation as Intercultural Communication."** In The Routledge Companion to Translation Studies, edited by Jeremy Munday, 74-92. London: Routledge, 2009.

Encyclopedia Judaica, 2nd Edition, Macmillan Reference USA, 2007.

Encyclopedia of Religon, 2nd edition, Macmillan Reference USA, 2005.

Friedman, Richard Elliott. **The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses**. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003.

Abdul-Raof, Hussein, **The Qur'an: Limits of translatability**, pp 91-106, in, Said Faiq ed., Cultural Encounters in Translation from Arabic, Multilingual Matters LTD, 2004.

The Oxford English Dictionary, 2ed. Ed., Clearendon press, Oxford, 1989.

رقم الإيداع بدار الكتب
٨٣ / ٦١٥٣





Journal of Oriental Studies

A Refereed Academic Journal

ISSUE No. 55

July 2015
Part 1

Published By
Society of Oriental Languages Graduates
in Egyptian Universities (SOLGEU)

3 Al-Rmmaha Squer / Al-Orman Post Office- Tel\Fax 37491531- Giza-Egypt

P.O Box : 649- Orman- Post Code No: 12612

E.Mail: Jos_egypt@yahoo.com



Journal Of Oriental Studies

ARefereed Academic Journal

Editor in Chief

Prof. Dr. Mohamed Galaa Idris

ISSUE NO.55

July 2015

Part.1

Published By

Society of Oriental Languages Graduates in Egyptian Universities (SOLGEU)